AUTHOR:

COCHIN, DENYS

TITLE:

DESCARTES

PLACE:

PARIS

DATE:

1913

Master Negative #

92-80722-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

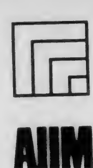
194D45
DC2

Cochin, Denys, 1851-1922.
Descartes... Paris, Alcan, 1913.
279 p. 23 cm. (Les grands philosophes.)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

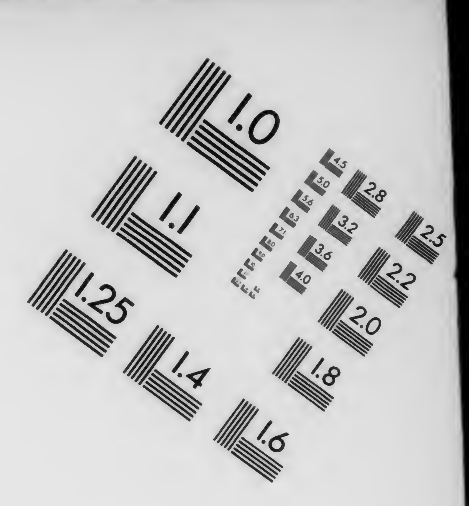
FILM SIZE: 35
REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 8/31/92
INITIALS S.M
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

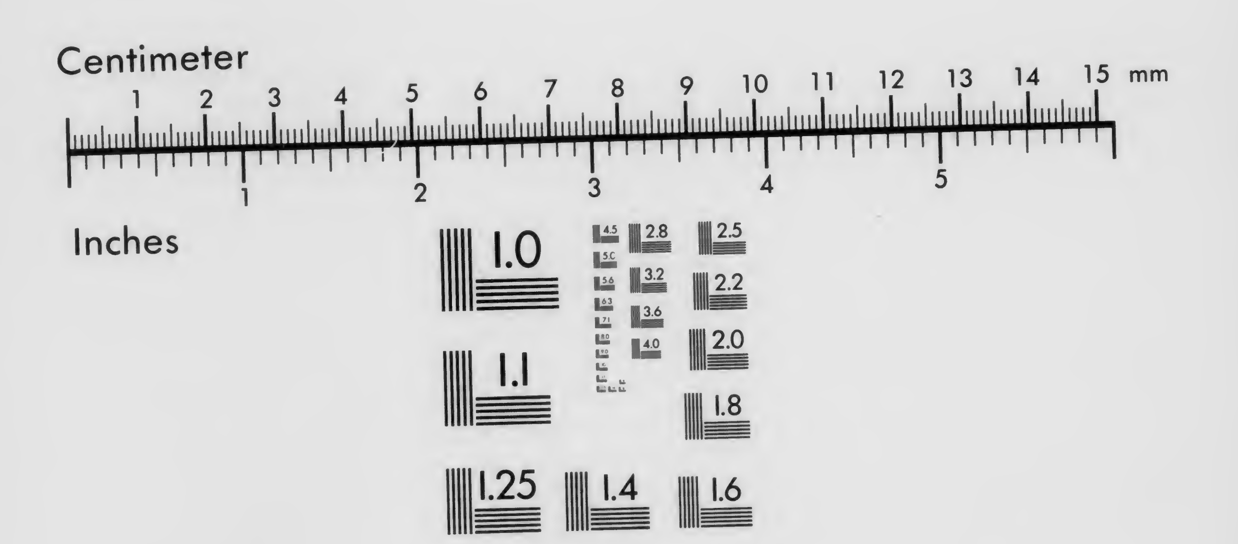


AIIM

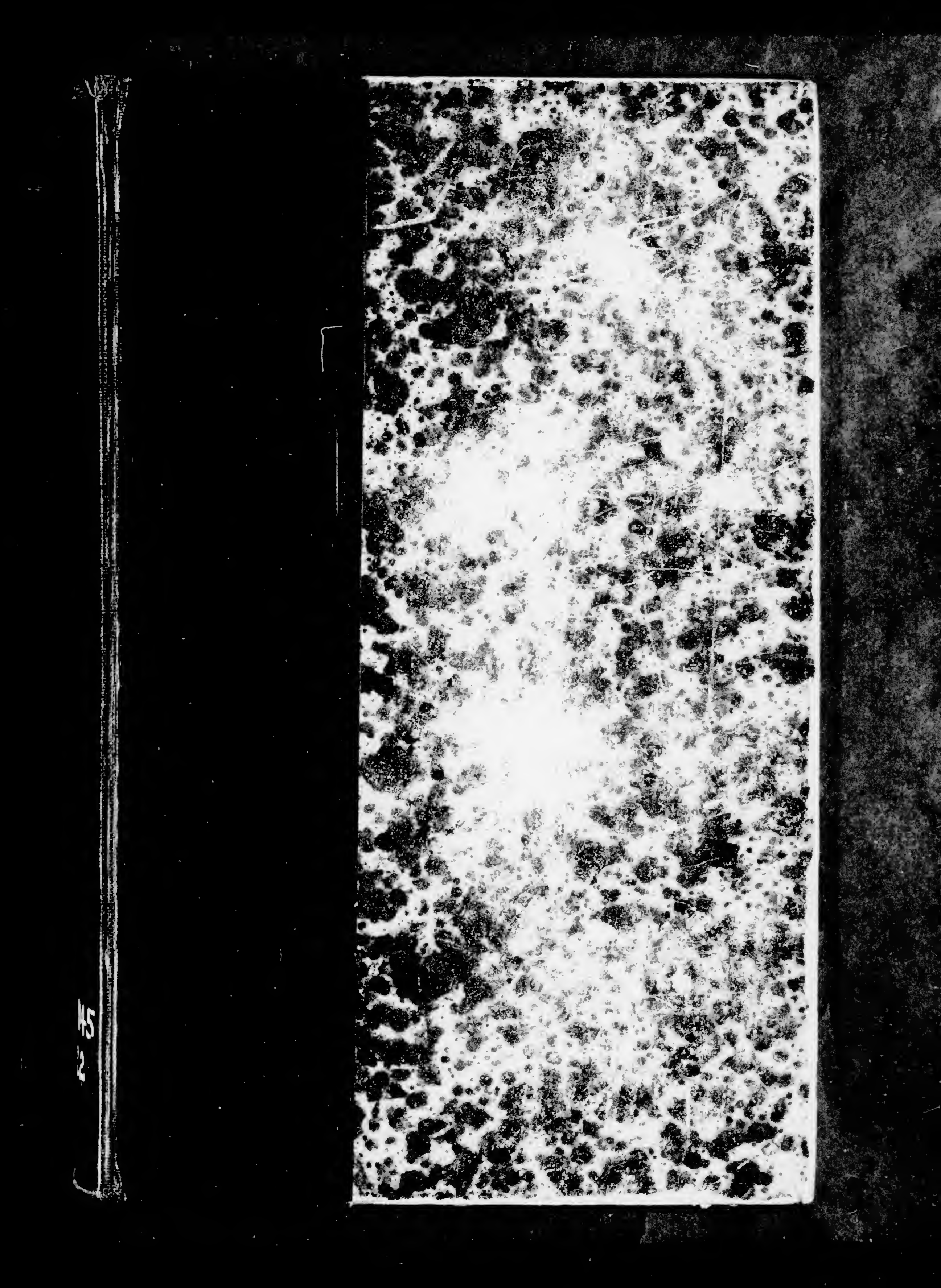
Association for Information and Image Management

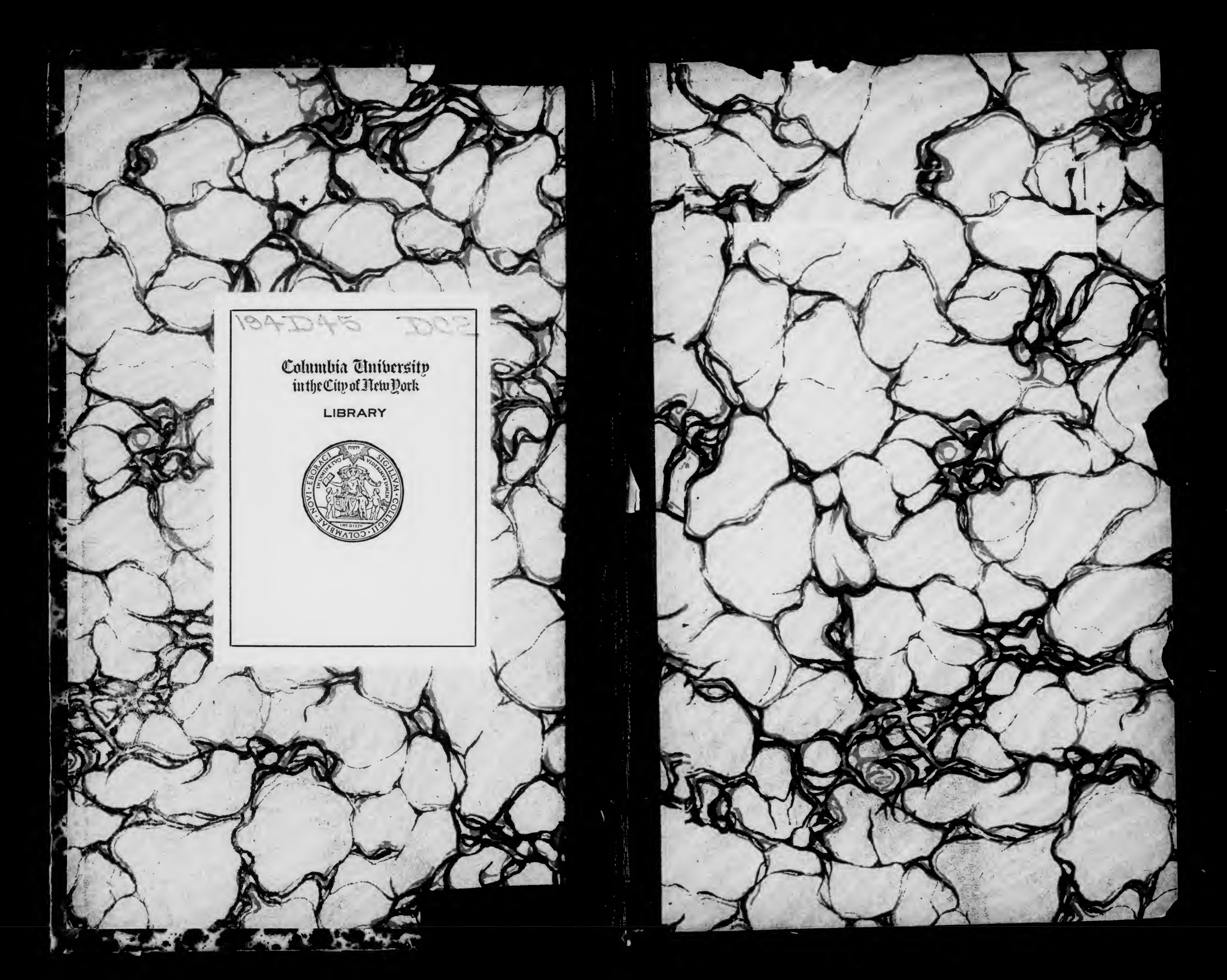
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

LES GRANDS PHILOSOPHES

DESCARTES

PAR

DENYS COCHIN
MEMBRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
1913

DESCARTES

DU MÊME AUTEUR

L'Évolution et la Vie. — **Le Monde extérieur** : MASSON.

L'Esprit nouveau. — **Contre les Barbares.** — **Ententes et Ruptures** : CALMANN-LÉVY.

Quatre Français : HACHETTE.

Le Maroc : PLON-NOURRIT.

LES GRANDS PHILOSOPHES

DESCARTES

PAR

DENYS COCHIN

MEMBRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1913

DESCARTES

CHAPITRE PREMIER

L'ESSOR NOUVEAU

I

A Santa Maria Novella, dans la chapelle des Espagnols, une fresque de Simon Memmi célèbre la gloire de saint Thomas d'Aquin. Entre des patriarches et des élus le docteur angélique est assis, un livre ouvert sur les genoux. L'œuvre est conçue et disposée, comme le sera, au Vatican, la dispute du Saint-Sacrement. Mais entre le ciel et la terre, Memmi a placé des figures symboliques que Raphaël ne nous montre pas : les sciences divines et humaines. A gauche, la Loi civile, la Loi chrétienne, les Théologies morale et métaphysique. A droite : la Grammaire, la Rhétorique, la Musique, la Géométrie. Au-dessous de chaque Science, Memmi a peint l'homme qui l'a fondée ou illustrée : le maître, en fait de législation civile, est l'empereur Justinien, le front sur-

monté d'une mitre; le champion de la Rhétorique est Cicéron; celui de la Géométrie, Euclide.

Les Sciences les plus élevées en dignité ont été placées le plus près de saint Thomas. Au premier rang, avant l'Astrologie et la Géométrie paraît une femme vêtue de blanc, une main levée, deux doigts étendus, et deux repliés, comme pour compter ou pour bénir : c'est l'Arithmétique, science des nombres, première des sciences humaines : à ses pieds est Pythagore. A côté d'elle une vigoureuse personne respirant la santé et la force, vêtue et coiffée de rouge, les poings sur les hanches, tenant d'une main un arc, représente la plus haute des sciences divines. Sur la marche de son trône, saint Augustin est assis. Quelle est cette muse puissante? Quel nom devrons-nous lui donner?

Saluez, dit le guide des voyageurs, la Charité. Mais, d'instinct, vous refusez de croire le guide, et vous allez chercher, dans les *Matinées de Florence*, de Ruskin, un avis plus éclairé. « C'est, dit Ruskin, la théologie combattante et conquérante. Elle a le pas sur la Mystique et sur la Dogmatique; elle est la science suprême, la plus parfaite, la plus accomplie; car il ne faut aller au combat que muni de toutes ses armes. »

Ici vous serez tenté de donner tort même à John Ruskin. Votre imagination franchit les siècles. Elle évoque autour de vous des philosophes modernes, fatigués de la science, ayant jugé vides les formules de la logique et stériles les échafaudages de la géométrie; découragés enfin des vains efforts de l'intelligence. Ces philosophes ont soif de la réalité concrète et tangible, prétendent en avoir l'intuition directe, ne voient plus dans la science qu'un moyen d'action, et espèrent découvrir une source plus sincère et plus féconde de connaissance et d'inspiration.

Le même état d'âme s'était-il déjà manifesté au XIIIe siècle, au milieu des disputes de la scolastique? Il est permis de le supposer.

L'homme a souvent exalté avec orgueil la puissance de sa raison; mais plus souvent encore il l'accuse, la renie, et se met à douter d'elle.

La première crise de découragement a dû se produire aux temps lointains de la Tour de Babel; les savants ayant alors élevé jusqu'aux nuages un prodigieux édifice, les philosophes et les grammairiens tombèrent dans la confusion des langues.

L'admirable XIXe siècle a construit dans l'ordre scientifique un édifice plus haut, une plus prodigieuse Babel : et cependant ce siècle, dès son début, avait subi une crise intellectuelle plus redoutable que la confusion des langues; nous voulons parler du Relativisme. La critique de Kant réduisait l'esprit de l'homme à ne connaître, de l'Univers et de lui-même, que des formes, des phénomènes, et des relations : la réalité dégagée des apparences, la chose en soi demeurait à jamais impénétrable. Tandis que Paris élevait des autels à la raison, Kant, au fond de l'Allemagne, mettait un bandeau sur les yeux de cette déesse.

Il a fermé notre horizon. Les idées que nous avons

crues éternelles et nécessaires n'existeraient plus que pour nous et n'exerceraient leur empire que sur notre esprit. Le monde ne serait qu'un assemblage de phénomènes, c'est-à-dire d'apparences préparées à notre usage, et mensongères. Chose affreuse à penser, nous ne serions pas mieux renseignés sur nous-mêmes ; je n'aurais conscience de moi qu'en tant que phénomène !

« Cet homme, a dit Renouvier, imagine que chacun de nous a un double de sa personne : pour mieux dire, c'est sa personne vraie qui réside dans l'inaccessible, pendant que son état phénoménal subit les illusions de la causalité. »

L'influence de Kant a été profonde. Devant sa critique la Raison s'est sentie désarmée : et l'homme, refusant de vivre dans l'ignorance fatale et définitive à laquelle Kant le condamnait, s'est cru forcé de recourir à d'autres ressources que celles de la Raison et de la Science.

Les personnages créés par le génie de Gœthe sont des contemporains et des émules de Kant. Écoutez Werther : « Nos facultés actives et investigatrices sont peu de chose. Rêver et se risquer sont nos seules ressources, comme chez un prisonnier qui peindrait sur les murs de son cachot de brillantes figures, et de lumineuses campagnes. »

Entendez aussi, après une longue nuit de travail, la plainte de Faust :

« Rayon de la lune, rayon ami qui tant de fois m'as visité pendant mes veilles, je voudrais me dissoudre

dans ta divine lumière, flotter avec toi sur les hautes montagnes, tourbillonner sur les prés, pénétrer dans les grottes, demeures des esprits. Mais je suis prisonnier dans ce trou de muraille ténébreuse, où la douce lumière du ciel elle-même ne pénètre que plombée, à travers des vitraux peints. Des amas de livres pleins de poussière qui montent jusqu'au plafond, des boîtes, des verres, des instruments vermoulus, héritage de mes ancêtres, est-ce un monde, cela peut-il s'appeler un monde ? »

Murailles, livres, instruments, vitraux peints : fictions de l'intellectualisme qu'il renie. Il voudrait pénétrer, jusqu'à se fondre en elle, dans l'âme de la Nature. Combien de fois cette même angoisse a été exprimée par d'autres poètes et d'autres philosophes ! Ils veulent voir, par une intuition directe, la réalité vivante ; ils n'en connaissent que le phénomène ; elle ne leur parvient que desséchée, disloquée, défigurée par le discours, le concept, le calcul. Ainsi est chargé de fausses couleurs et découpé par des mailles de plomb, le rayon de lumière qui traverse les vitraux de la demeure de Faust.

Que tenteront donc ces philosophes ?

Comment s'échapperont-ils du Relativisme et sauront-ils briser le mur de prison où Kant les enferme ? Ils ressemblent à ce roi de Naples qui voulait faire ouvrir le fond de la scène de San Carlo, et écarter les lampes fumeuses et les cartonnages enluminés, pour contempler la vraie mer et les vraies étoiles, embellies par les chants de Cimarosa ou de Bellini.

Depuis cent ans, bien que le mot n'ait été prononcé

que récemment, ils ont été anti-intellectuels. Ce mot nous choque. Avons-nous pour penser autre chose que l'intelligence, autre chose que nos mains pour saisir et nos yeux pour voir? Auriez-vous été résolus, riposte M. Bergson, à maintenir le règne de la Scolastique et toutes ses constructions artificielles? C'était l'intellectualisme d'alors.

Gœthe veut nous rendre au culte de la Nature. Au son des cloches de Pâques, le Docteur Faust a suivi la foule qui s'échappe des sombres portes de la ville et se répand dans les prairies : « La foule, dit-il, se réveille, l'activité reparaît... Ils fêtent la résurrection du Seigneur; eux-mêmes ressuscités de leurs maisons étroites, de leurs rues bourbeuses, de la servitude du métier et du négoce, de la nuit sacrée des cathédrales, les voilà tous partis à la lumière. »

La lumière de la Nature est opposée par lui à l'étroite et obscure cité, symbole des conventions humaines et produit direct de l'intellectualisme.

Faust suit la foule dans les prés que le printemps a fleuris. Gœthe arrache aussi Werther, jeune frère de Faust, à ses recherches abstraites, et l'emmène dans une cour de ferme, où Charlotte, sous un rayon de soleil, distribue des tartines à des petits Allemands joufflus. Après Jean-Jacques Rousseau il invoque la Nature et prosterne ses héros devant elle.

Serait-ce la Nature que Memmi a voulu peindre et placer au premier rang, avant la science de Pythagore, et même avant la théologie?

Ce n'est pas cependant à la Nature seule que les savants découragés ont adressé leurs prières. Quand Schopenhauer découvre partout, en nous-mêmes, comme en une plante qui pousse, ou en une pierre qui résiste, la Volonté; quand Blondel déclare la pensée inachevée et incomplète sans l'action; quand Henri Bergson décrit l'élan vital et considère l'humanité comme un flot d'un torrent souterrain qui aurait heureusement percé sa route, ou bien comme un instant fécond de la durée concrète et créatrice; ne sommes-nous pas amenés à penser que Gœthe, Schopenhauer, Blondel, Bergson, ont adoré une même divinité sous des noms différents? Ce culte renaît, lors des périodes de fatigue scientifique, pendant lesquelles notre confiance en la Raison s'affaiblit — et telle fut la période qui suivit Kant. Nature, volonté, action, vie : il faut probablement, parmi ces noms divers, chercher celui de la Muse mystérieuse, vêtue de rouge et armée d'un arc.

Des sentences sont écrites dans le livre ouvert sur les genoux de saint Thomas d'Aquin. Elles vont confirmer notre supposition. Les voici : elles sont tirées du Livre de la Sagesse.

Optavi et datus est mihi sensus, invocavi et venit in me spiritus sapientiae : « J'ai souhaité, j'ai prié et le sens m'a été donné; l'esprit de sagesse est descendu en moi. » Qu'étais-je donc, avant de posséder ces dons? Quel pouvoir primordial a précédé en moi le sens et l'esprit de sagesse? Je souhaitais, je priais : souhaiter, prier, n'est-ce pas vouloir, vivre et agir?

II

Non, répond Descartes, c'est penser. Il ne faut pas tenter de restreindre le domaine de l'intelligence; ce serait un suicide, si ce n'était simplement une querelle de mots. Penser est le propre de l'homme, son essence même. L'homme, suivant la définition de Descartes, est une chose qui pense, bien plutôt qu'une chose qui veut, qui vit, ou qui croit.

Un mot superbe de Claude Bernard pourrait servir de devise à la philosophie nouvelle : L'homme peut plus qu'il ne sait. Mais Claude Bernard l'appliquait seulement à quelques expériences physiologiques inexpliquées, telles que la *virtus dormitiva* de l'opium. Si ce mot était pris dans un sens plus général, et s'il était vrai, nous serions condamnés à ne savoir jamais rien : car que pouvons-nous? La revue de notre puissance est plus affligeante encore que celle de notre savoir : là aussi, et sans issue possible, règne le Relativisme.

L'objet de ce livre est de montrer que tout le Relativisme de Kant a été connu de Descartes; et qu'il s'est dégagé de cette prison intellectuelle, par l'effort bien dirigé de l'intelligence elle-même, sans appeler à l'aide la Vie, ou la Nature, ou la volonté. Je suis, a-t-il dit, puisque je pense et même quand je pense faussement; ainsi était déjà découverte une première et fondamentale vérité.

J'existe mais je suis un être faillible : où trouverai-je un appui? En l'Être parfait, dont l'existence est attestée par mon imperfection même, et la connaissance que j'en ai. Ma raison a besoin de cet appui; si elle le repousse, il ne nous reste qu'à associer entre elles nos faiblesses, et, pour ainsi parler, à nous épauler mutuellement. De là l'apparition d'une métaphysique, d'une morale et même d'une sorte de théologie sociales, dont nous essaierons d'exposer l'origine et de comparer les résultats avec ceux des mêmes sciences, fondées sur l'idée de Dieu.

Quand on oppose le sentiment de la Nature à la logique abstraite et géométrique, le succès est facile. Ces mots seuls : vivre, vouloir, agir, réjouiront toujours les hommes. Ils sont toujours prêts à renier le pâle intellectualisme. Il leur semble qu'ils déchirent une épure de géométrie et la remplacent par un éblouissant tableau de Rubens. Combien le langage de M. Bergson et de M. Le Roy est séduisant! Repoussez les idées toutes faites « ces vêtements de confection » et la monnaie usée des discours. Adaptez votre âme aux choses, auscultez la réalité concrète, brisez la glace des concepts; car la vérité est vivante et mouvante, dynamique et non statique, comme l'eau pure du ruisseau!

Il est bien vrai qu'en notre existence morale se succèdent deux phases : celle où l'on se sent vivre, où l'on prend possession de soi-même et du monde — et celle où l'on s'efforce de raisonner, de comprendre et d'exprimer. La première phase inspire plus de joie et d'espérance que l'autre. Elle est faite de visions, de surprises, d'éblouissements.

Les objets divers ne seront séparés, et même nommés que plus tard; les émotions surgissent; et elles ne peuvent être provoquées ni expliquées par la raison. Les idées sont d'abord vagues; et on craint de les préciser, car, devenues claires et nettes, elles perdront beaucoup de leur portée, de leur éclat et de leur mobilité, étant figées et cristallisées par le discours. Nous pensions, nous sentions tout seuls; chacune de nos sensations était une découverte; mais dès que nous parlons, la banalité nous envahit; notre malheur est de ne pouvoir parler qu'avec les mots de tout le monde, et donner une forme à notre pensée que suivant la mesure de tout le monde. L'objet de notre intuition, pour devenir intellectuel, a dû être introduit dans des moules connus, où il a été rétréci et décoloré.

Ne peut-on soutenir cependant que le génie saura rapprocher la première phase de la seconde? Il puisera des objets de connaissance dans le brouillard lumineux et continu des données premières; et, contraint de les présenter sous les formes banales qui les rendent intelligibles, il saura le faire sans trop de déperdition de leur richesse propre et de leur éclat natif.

En cela le génie ne sera que l'intelligence à son plus haut degré. Car quelle autre ressource possédons-nous que l'intelligence et que sommes-nous, sinon une intelligence? Elle a plusieurs emplois, assurément, et plusieurs manières de procéder. Ce qu'on lui dérobait sous le nom d'intuition lui appartient. Car elle a recours à l'intuition aussi bien qu'au raisonnement;

toute l'œuvre de Descartes en est le témoignage.

Au début il est un admirable et complet précurseur de Kant. Tout le relativisme du maître allemand a été enseigné par lui, avec autant de science et de force philosophique : un exemple suffit à le montrer. Ce géomètre n'a-t-il pas affirmé devant Gassendi, éperdu et scandalisé, que par elle-même et à elle seule, la démonstration de l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits, n'offrait aucune certitude? Les choses qui me paraissent les plus certaines, disait Descartes, ne sont rien si un Dieu malin me trompe. Comment peut-il me tromper? En imprimant à mon esprit certaines formes arbitrairement choisies; en préparant, à la mesure de ma faculté de percevoir, certaines apparences. C'est tout le relativisme, tout le phénoménisme; et Kant a seulement oublié le Dieu malin.

Le véritable Faust, c'est Descartes, dans son poêle, en Allemagne. Quelle angoisse cruelle est éprouvée pendant la première Méditation, et les premiers moments de la deuxième! Il a tout appris, et doute de tout, non seulement des sciences acquises, mais des idées que sa raison avait estimées nécessaires et éternelles. Il peut s'écrier de bonne foi : « Ah! philosophie, jurisprudence et médecine, pour mon malheur! théologie aussi! J'ai tout approfondi avec une ardeur laborieuse, et me voilà, aussi sage qu'auparavant... Si je pouvais savoir ce que contient le monde dans ses entrailles, assister au spectacle de toute activité, de la fécondation, et ne plus me contenter de paroles creuses! »

Mais il est un mot de l'autre Faust, condisciple de Kant, que Descartes ne prononcera pas. C'est : « Je vois que nous ne pouvons rien savoir ».

Plongé dans la nuit du doute, il saura trouver son point d'appui et s'élancer tout à coup hors de cette obscurité. Il n'a pas besoin, pour ressaisir la réalité, d'invoquer la Nature, la volonté ou l'action. Il ne renie pas l'intellectualisme; il ne cherche pas d'autre lumière que la Raison; et sa découverte est simplement celle d'une méthode. Contrairement aux philosophes modernes, il nous croit mieux faits pour penser que pour agir.

Il a été cependant, plus que la plupart de ces philosophes, un homme d'action, un vivant. Soldat, voyageur, nullement anachorète, ayant, comme il nous le dit, vu les cours et les camps; ce n'est pas cependant à travers cette agitation et au milieu de ces brillants décors qu'il a pu fuir les vaines illusions, et chercher la vérité.

C'est un jour, en Allemagne, pendant les quartiers d'hiver au retour des fêtes du Couronnement de l'Empereur : il est seul, silencieux, immobile, le front dans ses mains; et alors seulement il ose prononcer ce mot : Je suis.

Cet intellectuel ne fut d'ailleurs ni triste, ni pédant. La joie que donne à d'autres le spectacle de la Nature, ou la sensation de la Vie, il l'a goûtée aussi vive, aussi pure, à la vue de la Vérité. Avec son ton de narration, vaillant et gai, et son style de vieux mémoires guerriers, le *Discours de la Méthode* est singulièrement réconfortant. A la fin, éclate un vrai cri de joie : « J'éprouvais de si extrêmes contentements... que je ne croyais pas qu'on pût en recevoir de plus doux et de plus innocents en cette vie... La satisfaction que j'avais, remplissait tellement mon esprit que le reste ne me touchait point. » L'autre Faust a-t-il plus joyeusement salué le Printemps, au son des cloches de Pâques?

CHAPITRE II

DE LA CONNAISSANCE

Renouvier, dans ses derniers jours, disait : « Si le fonds de l'énigme était qu'il n'y a pas d'énigme? »

Quel est le sens profond de ces paroles? Renouvier se demandait si les apparences de ce monde, telles que les vivants les perçoivent, ne sont pas seules existantes, et s'il faut renoncer à croire en une définitive réalité.

La chaîne des phénomènes, dont nous possédons de solides et considérables tronçons, devrait alors simplement se compléter peu à peu ; et tel devrait être le seul objet de nos recherches. Tous les phénomènes finiraient par se déduire les uns des autres, et s'expliquer les uns par les autres, grâce à l'emploi des mêmes procédés d'analyse et à l'effet de causes du même ordre. Il n'y aurait plus d'énigme, en ce sens que tout serait déterminé; et, dès à présent, pourrait être affirmée la formule célèbre : Il n'y a pas d'inconnaissable, mais seulement de l'Inconnu.

Supposons cette cause jugée. L'expérience a trouvé une commune mesure entre les dépenses en volonté et

pensée et les recettes en azote et hydrogène. Chaque faculté possède dans le cerveau une case appropriée. Nos actes ne sont point libres et chacun procède d'une cause déterminante, mais ignorée de nous. Les impressions durent; leur persistance est ce qu'on appelait mémoire, et produit l'illusion d'un moi permanent. Cette illusion, la conscience, cesse lorsque les forces qui s'étaient unies et mises en jeu dans un organisme, se séparent pour de nouvelles destinations; lorsque le petit foyer qui brûlait dans mes poumons aura rendu son imperceptible étincelle dans les échanges infinis de la chaleur et du mouvement; lorsque le petit ruisseau détourné pour faire battre la machine de mon cœur sera tari, et sa dernière onde restituée à l'océan universel.

La cause est donc jugée. Mes sensations étaient bien les images, l'envers des choses, et les savants ont soufflé sur ce fantôme, l'Idée. Ce qui dure, ce qui est, c'est l'espace, le temps, la matière, le mouvement. Inventer que tout cela est fait pour moi, et que ce sont là seulement les formes de mes perceptions, est une folie! Tout durera de même lorsque moi, et tous les hommes après moi, nous aurons cessé de percevoir. M. Charles Richet nous a fait comprendre, avec chiffres à l'appui, combien était petite notre place dans l'Univers. Nous ne sommes dans l'immense jeu des forces de la Nature qu'un imperceptible accident.

Si cependant il n'y avait plus d'énigme, si tout s'expliquait de proche en proche, jusqu'au talent d'un poète ou d'un peintre, jusqu'aux vertus d'un saint, jusqu'au génie même du philosophe qui aurait tout expliqué, il n'y aurait plus ni talent, ni vertus, ni génie. L'homme, espérant s'élever si haut, se supprime, se suicide. La machine prend trop de place : il n'en reste plus pour le philosophe qui l'a construite : il explique tout sauf sa propre présence, et il est exclu de son propre univers.

Sa pensée, en effet, si elle appartenait comme tout autre phénomène à une série déterminée où les mêmes antécédents amènent les mêmes conséquences, ne serait plus qu'un accident succédant à d'autres accidents, une résultante. Ce philosophe, donc, ne pourrait plus dire comme Descartes : « Je suis pendant que je pense. » Et l'énigme demeurerait tout entière.

Si donc la série des causes et des effets, observée, comprise et régie par d'invariables lois, offrait des explications claires pour tous les phénomènes de la Nature, tant de science ne nous apporterait cependant aucune lumière véritable. Car la connaissance primordiale, celle qui sert de fondement aux autres, nous ferait défaut.

Il arrive souvent, comme dans le cas présent, qu'en essayant de suivre la pensée d'un philosophe jusqu'aux conséquences extrêmes, nous subissons cette impression : arriver au fond d'une impasse. La route peut avoir traversé des champs féconds, en vue de beaux horizons et avoir offert des incidents pleins d'intérêt; mais le voyage est arrêté brusquement. Ce malheur est arrivé

aux plus illustres pèlerins de la pensée; et d'abord aux sensualistes, hommes modérés, ennemis des systèmes à priori et des idées abstraites. Leur voyage ne fut pas long.

L'abbé de Condillac dit « que nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens ». Il ne parle d'ailleurs « que de l'état où nous sommes depuis le péché. Cette proposition appliquée à l'âme dans l'état d'innocence ou après sa séparation du corps, serait tout à fait fausse [1] ».

Cette réserve est curieuse. L'auteur ne promet qu'une psychologie provisoire, tirée de l'observation d'un état précaire. Notre déchéance présente nous condamne à ne tirer des idées que de nos sens, et nous étions destinés à un sort meilleur.

Quel pourra être ce sort meilleur? Condillac ne hasarde à ce sujet aucune hypothèse. Pour le moment, je vais être un simple spectateur; mes sens, comme des fenêtres ouvertes, laissent pénétrer jusqu'à mon intelligence les vues du monde. Or celle-ci ne peut pas accumuler simplement des notions qui lui seraient tout à fait étrangères. Il faut bien qu'elle réagisse, qu'elle prenne sa part du travail et donne une forme générale venue d'elle-même aux idées qu'elle acquiert d'ailleurs. « L'action des sens, dit Condillac, suffit à la production de quelques idées abstraites; l'esprit concourt avec eux à la production de plusieurs : enfin... il en

1. *L'art de penser*, ch. I.

forme par lui-même un grand nombre [1]. » Il avait appelé l'intelligence une table rase, voilà une « table rase » singulièrement active et douée de grandes facultés!

Mais sans pénétrer à l'intérieur de l'âme comment expliquera-t-on les sens, ces fenêtres ouvertes? On a pu, par des rapprochements et des comparaisons, rendre compte de bien des choses : mais la naissance d'une sensation est un phénomène sans analogie avec aucun autre. Je puis suivre la lumière réfléchie, réfractée, polarisée; me représenter les mouvements de l'éther partout où un rayon passe. Mais cet événement nouveau : Je vois! moi qui ne suis ni éther, ni ondulation, ni étendue; cet événement-là est sans relation logique et sans comparaison possible avec les précédents. Une fois franchi l'insondable passage, l'examen ne porte plus que sur des faits qui se produisent dans mon esprit. Et de nouveau les faits peuvent être comparés entre eux; un lien de similitude les unit. Il n'y aura plus comme dans le monde extérieur, d'objets distincts. Un seul être se manifeste : il sent, il comprend, il veut; avant tout il a conscience de son existence et de certaines impressions qu'il reçoit des objets extérieurs et que nous croyons à tort être des qualités de ces objets.

Cet être trouve-t-il en lui-même des notions qui, logiquement du moins, précèdent celles qui lui vien-

1. *L'art de penser*, ch. VIII.

nent du dehors? Locke, puis Condillac, et l'École de la Table Rase ne lui accordent en propre qu'une seule faculté : abstraire, généraliser, c'est-à-dire tirer parti de la conviction que la Nature se répète. Le même produit le même. Sans cette certitude nous ne pourrions plus, je ne dis pas philosopher, ni semer, ni bâtir; mais même vivre et converser avec nos semblables. Les animaux eux-mêmes savent que les mêmes phénomènes se reproduisent dans les mêmes conditions : sans cela ils refuseraient de marcher, ou de manger.

Or, ce seul principe « le même produit le même » sera-t-il suffisant pour servir de fondation à tout l'édifice de notre connaissance? Ce fut l'opinion de Herbert Spencer. Observer et généraliser : c'est à quoi, uniquement, il nous permet de nous appliquer. Devant l'infinie multiplicité des phénomènes, il espère atteindre et formuler une loi universelle. Mais loyalement il nous prévient que, même cette loi conquise, nous n'avons aucun espoir de pénétrer dans le secret des choses, et resterons arrêtés devant l'Inconnaissable.

Il ne dit pas comme Renouvier : Si le fonds de l'énigme était qu'il n'y a pas d'énigme? L'énigme est partout. Seulement, par une contradiction singulière, Herbert Spencer, affirmant qu'il ne sait rien du fond des choses, affirme qu'elles suivent toutes la même loi d'Évolution : loi uniforme qui régit les phénomènes astronomiques, géologiques, biologiques, psychologiques, et même sociaux! La doctrine est agnostique; mais la méthode est dogmatique.

Quand on s'applique à suivre les leçons de Herbert Spencer, on s'aperçoit que le mot français comprendre est beaucoup mieux approprié à la méthode de ce philosophe que ne le serait le mot anglais « understand », ou le mot latin « intelligere », dont le sens étymologique est beaucoup plus vrai et profond.

Comprendre, en effet, signifie seulement embrasser, rapprocher, assimiler, classer. Ce serait en anglais « gather » plutôt que « understand » et en latin « colligere » plutôt que « intelligere ». Comprendre de cette manière suffit au botaniste; et encore à celui qui se contente des ressemblances extérieures, et ne cherche point les secrets de la vie. Herbert Spencer ressemble au magistrat qui trancherait tous les problèmes par cette seule considération : Il y a un précédent. Ranger un nouveau fait auprès des faits connus, telle serait la science, telle serait la loi. Les explications devenant moins nombreuses à mesure qu'elles sont plus générales, il annonce que nous demeurerons à la fin de nos recherches en présence d'un fait unique qui expliquera tous les autres, mais qui, lui-même, ne sera pas expliqué.

Or, si ce fait ultime doit rester mystérieux, il est clair que tous les autres faits le seront autant que lui, et au même titre. En l'Univers chaque fait est lié à tous les autres ; il n'en est aucun qui ne puisse, aussi bien qu'un autre, être appelé fait ultime.

Nous aurions le droit de dire à Herbert Spencer : Pourquoi l'Inconnaissable a-t-il une place marquée

au sommet de votre édifice, et est-il relégué au delà du prétendu Fait Ultime ? L'Inconnaissable est partout; si la dernière explication manque, aucune des autres ne vaut et ne subsiste. Une gerbe de fleurs, d'épis et d'herbes, resserrée dans l'étreinte de deux bras puissants : tel était pour vous le symbole de l'opération de l'esprit exprimée par le mot comprendre. La gerbe est déliée; et tous les faits que vous avez essayé de resserrer sous la loi de l'Évolution universelle, s'éparpillent comme des brins d'herbe.

Nous parlions tout à l'heure de voyages philosophiques arrêtés dans des impasses; il nous semble que la route du sensualisme pur est, la première, interrompue.

Constater, rapprocher, classer les faits : là n'est point le seul élément de la connaissance.

Connaître n'est pas seulement éprouver un nouvel état de conscience; ou bien ajouter une expérience à une autre expérience. C'est ajouter à un effet subi, venu de l'extérieur, une pensée qui vient de nous.

Mes yeux sont éblouis par le soleil : ma main les met à l'abri du rayon. Ma souffrance a cessé; mais je n'ai pas plus compris que ne comprend le médecin empirique qui voit un virus tuer ses malades et un sérum les protéger contre le virus. C'est de la constatation, et non de l'intelligence. Un fait matériel, tangible me réduit au silence sans satisfaire ma raison. L'usage le nomme brutal, parce qu'il coupe court, provisoirement du moins, à toute explication. Il est incontestable et en même temps inintelligible. Tout ce qui est contingent,

adventice, nouveau, tout ce qui se rencontre sans une raison d'être, tout ce qui pourrait être autrement, en un mot tout ce que nous appelons la réalité positive est inintelligible; et par conséquent, à proprement parler, il n'y a pas de science positive.

L'intelligible, c'est le nécessaire, c'est l'universel, c'est ce dont nous ne pouvons pas concevoir le contraire. Ce n'est donc rien de ce que nous voyons ou sentons. Nous ne pouvons parler de la sorte ni du ciel, ni de la terre, ni des animaux et végétaux, ni des rochers et des eaux, ni de nous-mêmes, car il n'y a aucune raison pour que l'univers, et nous-mêmes, existions tels que nous sommes. Mais dans l'univers les phénomènes se répètent et se conditionnent mutuellement suivant des règles que notre intelligence possède : règles qui semblent nécessaires et, par conséquent, devant gouverner ce monde et lui survivre s'il était détruit. Que va donc devenir le sens du mot comprendre? Entendrons-nous par là appliquer au monde extérieur les règles éternelles que nous trouvons dans notre esprit? Devant nous une nouvelle route paraît s'ouvrir.

« Ces vérités, dit Bossuet, subsistent devant tous les siècles et devant qu'il y ait eu un entendement humain; et quand tout ce qui se fait par les proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la Nature, serait détruit excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée et je verrais clairement qu'elles seraient bonnes et véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre. »

Sur ce fondement Bossuet établit une preuve de l'existence de Dieu.

« Si je cherche, dit-il, où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue... C'est donc en lui... que je vois ces vérités éternelles. Cet objet éternel, c'est Dieu. »

Leibnitz tient le même langage. Il a aperçu aussi des vérités nécessaires et, par conséquent, éternelles. Elles existent, elles gouvernent le monde. « Car il est nécessaire que la pluralité visible en ce monde procède d'une unité. Unité métaphysique en laquelle l'existence est jointe à l'essence. Unité comprenant avec tous les réels, tous les possibles, lesquels tendent à l'être, suivant la loi de la moindre dépense pour le plus grand résultat; et nous voyons les choses se produire suivant des lois non seulement géométriques, mais métaphysiques. »

Cette unité est Dieu, dont l'existence serait démontrée par celle des vérités éternelles : à ce trésor il faudrait un gardien.

Cette preuve est-elle définitive? Ou bien un obstacle va-t-il encore nous être opposé? Une objection se présente; celle du Relativisme. Nous devons la faire connaître. Sur ce point capital, il nous semble que les constructions de Bossuet et de Leibnitz sont ébranlées par Kant; mais non pas celles de Descartes, ainsi qu'on le verra plus loin.

CHAPITRE III

DU RELATIVISME

Tout le dogmatisme, dit Schopenhauer, est contenu dans les paroles de Leibnitz qui viennent d'être résumées. « Mais une philosophie transcendentale dépasse ces vérités éternelles. Où sont-elles logées? Dans le cerveau de l'homme. » Et il faut leur ôter leur nom ambitieux : elles ne sont nécessaires que pour nous, elles n'ont une existence que relativement à la nature, à la forme de notre esprit.

Il ajoute : « Kant a confirmé et élargi la philosophie de Locke, s'est servi de celle de Hume, a détruit celle de Leibnitz. » Ainsi notre repos était trompeur. Leibnitz et Bossuet nous apprenaient à contempler des vérités nécessaires et éternelles, supérieures à la nature sensible et à nous-mêmes; or ces vérités ne dureront pas plus que notre existence éphémère, étant créées à la mesure de notre intelligence et vraies seulement pour nous. Un voile nous sépare de l'éternelle réalité; il nous est interdit et impossible de déchirer le voile et

d'espérer connaître jamais autre chose que le drame qui se joue pour nous seuls.

I

Essayons d'explorer l'impasse nouvelle où Kant nous introduit.

Il commence ainsi que Leibnitz ou Bossuet auraient pu le faire. Connaître n'est pas seulement voir, entendre, sentir, goûter. L'édifice de notre connaissance s'appuie sur deux fondations : un objet extérieur; une intelligence, ou faculté de penser l'objet de notre perception sensible. Sans la sensibilité aucun objet ne serait conçu. Et tout le monde a retenu la célèbre formule de Kant : « Les pensées sans contenu sont vides; les perceptions sans concept sont aveugles. »

Mais quel est d'abord ce contenu que les perceptions apportent à nos pensées? Bien peu de chose, on va le voir. Nos sens, en effet, ne perçoivent que des apparences; et sur ce mot il est bon de s'entendre.

Par exemple nous appelons l'arc-en-ciel une apparence, et la pluie une chose réelle : Nous avons raison, a dit Kant, si nous voulons montrer que, contrairement à l'arc-en-ciel, la pluie, vue de tous les côtés, restera pour nos sens un réel objet d'expérience. Mais si nous dépassons cette vérité, à savoir que l'objet sensible est ici le même pour tout le monde; si nous pensons le connaître tel qu'il est en lui-même, nous nous plaçons au

point de vue transcendental, et il s'agira maintenant de la relation entre notre conscience et l'objet, tel qu'il existe en dehors de cette conscience. Alors, non seulement les gouttes de pluie, mais leur forme ronde, et l'espace même dans lequel elles tombent ne devront pas être considérés comme des réalités extérieures, comme des choses en soi. Tout aspect du phénomène est une modification ou une forme permanente de notre perception sensible, tandis que l'objet transcendental nous demeure inconnu.

Ainsi considérée la pluie est une apparence aussi bien que l'arc-en-ciel.

Voilà pour l'objet extérieur de la perception.

Maintenant passons à l'intelligence; serons-nous mieux informés de ce qui se passe en nous-mêmes? Kant se livre à une véritable dissection de notre faculté de connaître.

Par concepts et jugements purs, on entend ceux qui sont exempts de tout élément empirique, c'est-à-dire de tout renseignement venu du dehors. Les catégories sont des concepts qui précèdent l'expérience et sans lesquels je ne puis porter aucun jugement. L'analyse met en lumière une vérité qui était déjà contenue dans la proposition énoncée. La dialectique au contraire est synthétique, c'est-à-dire qu'elle apporte une notion nouvelle. L'analyse emploie et utilise une provision déjà acquise. La dialectique va chercher et cueille, entre les feuillages, un nouveau fruit de l'arbre de la science.

Et toutes ces opérations de l'intelligence sont empiriques ou pures : pures, quand l'expérience extérieure n'a rien fourni. Le caractère général de tout ce qui appartient à la raison pure est la nécessité : ses arguments ne s'appuient pas sur un fait, puisque l'expérience n'intervient pas ; ils s'imposent, parce que nous sommes incapables de comprendre et d'affirmer autre chose.

Tout jugement porté sur les données de l'expérience est synthétique, l'expérience ayant fourni à notre connaissance un élément nouveau.

On est tenté de penser qu'inversement tout jugement à priori est analytique. Il ne fait, dirons-nous, que tirer d'une idée ce qui, implicitement, y était contenu, et même, sans que nous nous en apercevions toujours, contenu par définition. Par exemple, toutes les propriétés du triangle que la géométrie expose et développe, étaient contenues dans cette convention à laquelle nous donnons le nom de triangle.

Kant cependant maintient qu'il existe des jugements à la fois synthétiques et à priori. Suivant lui tous les jugements mathématiques ne sont pas simplement explicatifs. Ils peuvent être synthétiques et *ampliatifs,* suivant l'expression de Kant ; leur prédicat n'étant pas contenu dans le sujet, pas identique, et ils apportent à l'esprit une notion nouvelle.

L'intérêt de la question est considérable : pourrons-nous, sans élément venu de l'extérieur, sans expérience, accroître notre connaissance ?

Nous le pourrons : Kant tient pour l'affirmative. Il n'hésite pas à nommer l'intelligence « la spontanéité du savoir, la faculté qui, d'elle-même, produit des idées[1] ». Les jugements mathématiques peuvent être synthétiques. Neuf et six font quinze : quinze n'est pas contenu dans les idées de neuf et de six. C'est une idée nouvelle. La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre : ce sont là encore des idées d'ordre différent. Droit est une qualité. Plus court chemin est une quantité ; et l'un n'impliquait pas l'autre.

Les conséquences de cette affirmation sont immenses. Le philosophe de Königsberg continue ainsi :

« Si les jugements synthétiques étaient, comme le veut Hume, fondés uniquement sur les données de la perception, il n'y aurait pas de science métaphysique. Il n'y a pas de science en effet si elle n'avance pas, si elle n'acquiert pas des notions nouvelles ; et les notions acquises, en métaphysique, ne nous viennent pas de l'expérience. Or, il existe, et combien les âmes inquiètes la réclament ! une science métaphysique. Les grands progrès des mathématiques et de la physique l'invitent à emprunter la méthode de ces sciences. Un seul homme a été, peut-être, l'auteur de cette révolution intellectuelle. Peut-être ce fut Thales : il a dû alors, devant un triangle isocèle, non pas contempler la figure visible, non pas examiner l'image du triangle pour en extraire les propriétés ; mais faire ressortir ce qui était nécessai-

1. Professor Watson, *Selections from Kant,* p. 40.

rement impliqué dans la conception du triangle, telle qu'il l'avait formée lui-même[1]... »

Extraire d'un système que j'ai combiné, ce qui ressort nécessairement pour moi de ce système ; en sorte que si ces propriétés ne m'apparaissaient en toute évidence, le système ne serait pas ce qu'il est ; ou bien je ne serais pas moi-même ce que je suis : c'est là une opération que je puis aisément me représenter ; car ma raison ne traite ici qu'avec elle-même.

Mais Kant va nous entraîner bien plus loin. Il va prétendre à la connaissance à priori de la Loi physique, et du monde extérieur ! Là, dit-il, la révolution s'est opérée plus tard. Quand les balles pesées avec soin par Galilée roulèrent sur un plan incliné, quand Torricelli obligea l'air à soutenir une colonne d'eau d'une hauteur donnée, une nouvelle lumière éclata.

« On comprit que la raison n'a de vues que sur ce qu'elle produit d'après un plan qui lui est propre ; il faut qu'elle-même ouvre la voie, suivant des principes de jugement fondés sur des lois constantes, et qu'elle force la nature à répondre à ses questions. La physique expérimentale elle-même, subissant une révolution, a dû accepter cette idée que, bien que la raison ne puisse rien connaître purement par elle-même, c'est cependant ce qu'elle a elle-même introduit dans la nature, qui la conduit à la découverte de tout ce qu'elle peut apprendre de la nature[2]. »

1. *Selections from Kant*, p. 2.
2. *Id.*, p. 3.

Étonnante pensée et profonde révolution ! Copernic désespérant d'expliquer les mouvements des corps célestes, en supposant qu'ils tournaient autour du spectateur, essaya de faire tourner le spectateur et de laisser les étoiles immobiles. Kant annonce qu'il opère la même révolution en philosophie, et il écrit ces phrases étonnantes : « On a cru que notre connaissance devait se conformer aux objets. On se demande aujourd'hui si, plutôt, les objets ne doivent pas se conformer à notre connaissance... Si notre faculté de percevoir se conforme nécessairement aux objets, je ne puis comprendre comment nous en connaissons quelque chose à priori (il fait allusion à l'espace et au temps). Mais la question ne me cause plus aucun embarras si l'objet sensible est contraint de se conformer à la constitution de notre faculté de percevoir. »

M. Boutroux a résumé en un mot la pensée de Kant : il ne dit pas « cogito, ergo sum » ; mais, « cogito, ergo res sunt ». Notre pensée ne découvre pas les lois de la nature : elle impose ses propres lois à la nature. Notre perception a imposé d'abord à la nature l'espace et le temps, qui ne sont que ses formes générales. Il est plus aisé encore d'admettre que nous imposons aussi les formes de nos raisonnements, n'étant capables de rien apercevoir qu'à travers ces formes diverses.

Déjà Berkeley, avant Kant, avait commencé cette révolution, et s'était comparé à Copernic. Mais il ne parlait que des sensations, pour lesquelles « esse est percipi ». Incomplet et superficiel idéalisme ! La nature n'est pas

une série d'hallucinations, fausses ou vraies suivant le mot de Taine : ce n'est pas, au moins, ce n'est pas seulement un éblouissement, un enchantement des sens. C'est un système, une grande machine, dans laquelle les mêmes causes produisent les mêmes effets suivant la loi de notre intelligence. La nature n'est pas seulement le bleu du ciel, le vert des prés, l'or des moissons, le concert des vents et des eaux, tout ce que la scolastique enfin eût appelé « natura materialiter spectata ». C'est l'élasticité des gaz, l'action de la chaleur, la gravitation, toutes choses qui se conforment exactement à notre loi mathématique : « natura formaliter spectata ».

II

Maintenant comment se fait-il que l'esprit impose sa loi à l'Univers ?

Pourquoi la nature va-t-elle obéir à nos raisonnements? Pourquoi toute notre mathématique abstraite va-t-elle trouver dans la matière considérée à l'état d'astres ou d'atomes, une rigoureuse application? S'il est vrai que « ο Θεος γεωμετρει », suivant la maxime antique, pourquoi a-t-il compté et mesuré comme nous le faisons, suivant les formes et les règles que nous trouvons en nous-mêmes à priori ?

Descartes se contente d'affirmer que nous avons en nous des semences de vérité. Leibnitz avait proposé seulement d'ajouter à la maxime des sensualistes, « nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu », la fameuse réserve « nisi ipse intellectus ».

Et dans cet « ipse intellectus », antérieur logiquement à l'expérience sensible, Kant aperçoit tout un monde d'intuitions, de concepts, de jugements analytiques ou même synthétiques à priori dont l'autorité s'exerce sur le monde extérieur. Quelle dignité et quelle puissance ne va pas atteindre l'esprit de l'homme!

Quoi! ma pensée s'exerce et se développe à priori, sans expérience! Elle acquiert ainsi à elle seule des notions et promulgue des lois. Sa connaissance est en progrès, même à priori : car elle porte des jugements doués d'un caractère synthétique. Et il se trouve que ces notions s'imposent à la Nature! La Nature obéit à des lois qui sont les lois mêmes de ma pensée. Elle est créée par ma pensée. Ma pensée fait éclore les choses, à son image. Elle est donc elle-même, et par excellence, une réalité, et Kant, avec plus d'assurance encore que Descartes, va pouvoir affirmer l'existence du Moi.

Mais non. Le Relativisme va ruiner nos illusions; les grandeurs que Kant avait semblé nous promettre vont s'écrouler. Souvenons-nous que nous ne régnons que sur des phénomènes, ou apparences préparées pour notre usage particulier. Nous imposons notre mesure aux choses, tout simplement parce que nous ne pouvons connaître d'elles que ce qui est à notre mesure : tout ce qui la dépasse est relégué dans un domaine interdit pour nous.

Kant nous donne cet enseignement avec une franchise résolue [1]. Connaître implique deux éléments : le concept, ou catégorie, par lequel un objet en général est pensé ; la perception par laquelle il est donné.

Les catégories sont des concepts qui, à priori, prescrivent des lois aux phénomènes, c'est-à-dire à la Nature, somme de tous les phénomènes... Comment, dira quelqu'un, me prouverez-vous que la Nature doit s'adapter à elles? Comment les catégories vont-elles déterminer, à priori, l'ordre complexe des phénomènes de la Nature? Et n'irons-nous pas plutôt demander à la Nature de quelle manière l'ordre des phénomènes est déterminé?

Voici la réponse. Il n'est pas plus étonnant que les lois des phénomènes soient obligées de s'adapter à notre intelligence et à ses formes à priori, qu'il n'est étonnant que les phénomènes eux-mêmes s'adaptent aux formes de notre perception sensible. Point de phénomènes du tout, sans un sujet pourvu de sens; point de loi régissant ces phénomènes, sans un sujet pourvu d'intelligence.

Pour apprendre les lois spéciales de la Nature, nous devons recourir à l'expérience; il n'en est pas moins certain que seules les lois à priori imposées par l'intelligence nous enseignent ce qui est nécessaire à toute expérience, et ce qui peut être connu comme objet d'expérience.

L'homme allait se prendre pour un esprit créateur,

1. Walson, *Transcendental Analytic*, § 148, 163, 164.

et s'écrier : « Cogito, ergo res sunt! » Seulement les choses ne sont plus, ou bien elles sont faussées. De l'objet extérieur je ne vois que ce qui peut m'être montré sous un aspect approprié à ma faculté de percevoir. Et je n'aperçois jamais les lois de la Nature, mais seulement les lois qui me sont imposées à moi-même : des formes, des noms; jamais de réalité vivante.

La Nature n'est comprise de nous qu'autant qu'elle emprunte notre langage; il faut qu'elle se déguise à notre mode, ou bien nous ne voyons rien. De ce qu'elle est en elle-même nous n'avons aucune notion et ne pouvons même faire aucune supposition. Et, chose cruelle, le sens intime ne nous renseigne pas mieux que les sens extérieurs. Cette étrange pensée a été émise : nous-mêmes, pour le regard de notre conscience, nous sommes déguisés. Je ne connais mon moi qu'en tant que phénomène. Et quand le phénomène sujet est en présence du phénomène objet, il faut nous représenter de part et d'autre deux mensonges qui s'accordent.

Quelle chute! Serai-je du moins un être libre? Je le crois; je m'entête dans cette opinion, bien que l'on me démontre qu'il n'y a pas de liberté d'indifférence, et que toujours mes actions, seulement connues comme effet, ont une cause que j'oublie. Mais, de l'illusion du libre arbitre, existe peut-être une raison profonde. Comme phénomène, je suis obligé d'avouer que tous mes actes sont déterminés. Mais peut-être étais-je libre comme chose en soi, et peut-être je garde

ce souvenir d'un état primitif qu'en mon présent état je ne puis même plus concevoir! C'est là tout ce que le Relativisme trouve à nous offrir, quand il traite du libre arbitre.

III

Encore le peu que le Maître avait laissé debout sera-t-il démoli par le disciple. Après avoir loué Kant surtout pour l'Esthétique transcendentale, et l'avoir déclaré, aux dépens de Descartes, le vrai vainqueur de la Philosophie dogmatique, Schopenhauer adresse à son Maître un reproche sévère : Il laisse subsister la chose en soi! Pourquoi a-t-il eu cette faiblesse, indigne du fondateur de l'*idéalisme radical*? Parce que Kant pensait que nos perceptions extérieures ne pouvaient pas se produire sans cause.

Or Kant, lui-même, s'est contredit. Il a démontré que la loi de causalité était une loi de mon esprit et non de la Nature extérieure. La perception est aussi une modification de mon esprit. Et enfin l'espace, où je place l'objet extérieur, n'est qu'une forme et une condition générale de ma faculté de percevoir.

Malgré tout, si Kant a maintenu la chose en soi derrière le phénomène, c'est qu'il avait d'abord affirmé que toute connaissance provient de l'acquisition venue du dehors, de la perception d'un objet extérieur. Belle acquisition! L'idée de cause m'appartient; la perception est de mon fait; de l'objet, je ne perçois que le phénomène; et enfin l'espace n'est que ma manière de voir! Qu'ai-je donc été chercher à l'extérieur?

Schopenhauer oppose à son Maître allemand ses maîtres préférés, ceux des bords du Gange; et il cite ce joli proverbe : « Point de lotus sans tige ». La tige, c'est l'atavisme, le reste des préjugés dogmatiques; il faut la couper et ne garder que cette fleur de l'Inde : le parfait idéalisme détaché de tout souvenir d'un monde réel. Le monde n'est plus et ne doit plus être que ma Représentation.

Mais moi-même, que deviendrai-je? Et si tous les objets qui m'entourent ne sont que des apparences, puis-je chercher, derrière ces apparences, l'être réel et parfait, dont je ne peux détruire en moi l'idée?

Voyons donc ce que le Relativisme laisse subsister de Dieu et de nous-mêmes. Dieu, enseigne Kant, le Dieu tout au moins de la Raison Pure, « n'est qu'un principe régulateur, nous invitant à considérer toute connexion, en ce monde, comme procédant d'une cause nécessaire et suffisante à tout ».

Il ajoute : « En même temps il est impossible d'éviter l'illusion transcendentale par laquelle ce principe formel est imaginé être constituant, et l'unité du monde hypostasiée. Il en est ici comme de l'espace. L'espace est simplement un principe de notre sensibilité, mais comme il rend possibles toutes les images extérieures..., il passe pour quelque chose de nécessaire en soi-même, pour un objet donné à priori.

« De même nous ne savons pas montrer que l'unité

systématique de la Nature n'est qu'un principe inhérent à l'emploi empirique que nous faisons de notre raison, sans présupposer l'idée d'un Être absolu, servant de cause première. Aussitôt cette idée est prise par nous pour un objet actuel; et cet objet, parce que telle est la condition suprême de l'existence, est regardé comme nécessaire. Ainsi un principe régulateur est transformé en un principe constituant[1]. »

Ainsi donc, de même que l'espace n'est plus que ma manière de percevoir la Nature, de même ce que j'appelle Dieu n'est que ma manière de la synthétiser, de la systématiser pour la soumettre au raisonnement et à l'expérience. Étant bien entendu que mes visions ne sont que des fantômes, et mes raisonnements que des satisfactions toutes subjectives, les unes et les autres ne portant jamais sur les réalités; Dieu ne sera qu'une opération nécessairement effectuée par mon esprit.

Venons enfin à mon esprit lui-même. Quand après l'existence de l'espace, et celle de Dieu, je m'occuperai de ma propre existence, on ne saura encore me montrer en moi-même qu'une aperception synthétique, une opération, un acte, et non pas, suivant le mot de Descartes, une chose. Kant dira comme Descartes : Je pense, mais il n'ajoutera pas : Je suis.

Je pense, enseigne Kant, et il ne peut y avoir de concept, si je ne réunis pas dans l'unité de mon aperception la pluralité des données de l'expérience.

1. *Transcendental Dialectic*, § 647.

... Je pense : de là m'apparaît une conscience unique devant d'innombrables phénomènes; non point au moment où ma conscience accompagne chacune de ses données diverses; mais lorsque je les combine, et fais de plusieurs une unité synthétique. J'ai conscience d'un moi identique sous toutes les données diverses d'une perception : mais ne dites pas que ce moi existe; dites seulement qu'une synthèse de ces données s'est effectuée. Si toutes les sensations étaient sans lien entre elles, comme les petits morceaux d'un miroir brisé, aucune connaissance ne se formerait.

Penser est donc resserrer en une seule conscience les données innombrables venues du monde. S'il n'en était pas ainsi je serais conscient d'un moi de toutes formes et de toutes couleurs, comme le sont les données distinctes. Cette unification m'est connue à priori; l'identité dans l'aperception précède tout acte défini de la pensée : c'est le principe suprême de notre connaissance[1].

Un instant (et le passage est fort curieux) Kant suppose « une intelligence dans laquelle la conscience du moi serait en même temps conscience de toutes les déterminations complexes des objets : cette intelligence serait perceptive ». La nôtre a recours aux sens pour la perception : elle-même est seulement pensante. Je reste le même sous les déterminations variées qui me sont présentées en une perception; je les appelle miennes. Cela revient à dire que, à priori, j'ai conscience d'une

1. *Transcendental Analytic*, § 132 à 136.

synthèse nécessaire de ces données; il faut, pour me parvenir, qu'elles se fondent en l'unité d'aperception; elles le font grâce à cette synthèse.

Il faut nous garder ici, comme nous en avons eu précédemment l'occasion, de tirer des paroles de Kant une conclusion trop hâtive. En lisant ces mots : Je pense et en ma pensée unique se concentrent les données innombrables de la perception; spectateur d'une infinie variété d'objets, je demeure le même, conscient d'un moi unique..., nous attendons que Kant répète simplement le mot de Descartes : Je suis. Ce ne serait pas le comprendre. Il explique un mécanisme; il en analyse, en décrit les pièces.

Mais où est l'homme, où est l'être pensant? Il ne nous le montre jamais.

Devant l'espace infini, il nous était interdit de voir autre chose qu'une forme : celle de notre faculté de percevoir les phénomènes extérieurs. Devant l'idée de Dieu, nous ne devons pas commettre une confusion, et prendre pour l'être parfait, un principe régulateur de la raison. Ici encore nous assistons simplement à une opération : la synthèse des éléments variés d'une perception, synthèse nécessaire pour que cette perception fasse naître une idée et que son objet puisse être pensé.

Relisez les citations et les interprétations presque littérales que nous avons données. Vous ne verrez pas autre chose. Kant ne nous fait toucher aucune réalité, aucun être. Il analyse et il explique le travail intellectuel. Il construit une maison; mais les appartements sont

vides, l'habitant ne se montre jamais. Qu'est-ce que l'espace et le temps? Des formes. Qu'est-ce, devant la multiplicité des perceptions, que la conscience d'un moi unique? Une synthèse. Qu'est-ce que Dieu? Une simple expression logique.

Saint Thomas d'Aquin a dit : « Perceptio est secundum modum percipientis ». Et cette formule est celle du Phénoménisme. Mais au moins saint Thomas laisse subsister l'Être qui perçoit ou qui comprend. La notion du moi ne s'évanouit pas : quelqu'un est désigné par ce participe : « percipiens ».

Kant serait obligé de changer la phrase et de se servir du gérondif, mode impersonnel : « Perceptio, dirait-il, est secundum modum percipiendi »; ou : « Intellectio secundum modum intelligendi ». L'Être disparaît; il n'y a plus de *percipiens* ou d'*intelligens* en tant qu'Être pensant; il ne reste plus que le *modus*, la manière d'opérer, minutieusement analysée. Et l'idée du moi, comme l'idée de l'espace, comme l'idée de Dieu, ne représentent que des formes vides ou des principes abstraits.

La Philosophie de Kant fait penser à ces lois physiques qui sont des lois limites; et tendent à l'absolue vérité, quand la matière elle-même, indéfiniment diluée, tend à n'être plus rien.

La loi de Mariotte est le meilleur exemple de ces lois limites. Quand le gaz se condense sous une forte pression elle cesse d'être vraie. Elle tend vers la vérité à mesure que les molécules gazeuses s'écartent et quand le champ ouvert à leur course libre devient indéfini. Telle est la

plus importante et la plus générale parmi les lois physiques : supprimez la matière et la machine fonctionne dans sa perfection mathématique. Versez la matière dans ses rouages et ils sont faussés. Tels sont aussi les derniers résultats de l'analyse de Kant : les opérations de la pensée sont séparées, définies, décrites avec une sagacité merveilleuse : il n'y manque que l'homme lui-même. S'il se montrait, tout le système serait faussé. On nous explique un travail idéal : on ne nous fait pas toucher une réalité vivante.

Le lecteur me pardonnera une dernière métaphore. La philosophie de Kant est un cours de procédure. Toute la marche d'une instance est décrite avec exactitude, dans tous ses détails. Mais, ainsi qu'il arriva dans un célèbre et long procès, il y a quelques années, le plaideur ne comparaît jamais en personne.

Cette fois, ce n'est pas au fond d'une impasse que nous sommes conduits; ce n'est pas un mur qui barre la route. Il n'y a point d'obstacle, il est vrai : mais aussi il n'y a plus de voyageur, ni de route. C'est le néant.

CHAPITRE IV

DE L'ÊTRE

Rappelons-nous le jugement de Schopenhauer : « Kant a complété et dépassé Hume. » Deux citations expliqueront ce jugement. La première est de Renouvier et a trait à la doctrine de Kant.

« Tout ce que je suis moi-même, mon corps et ma pensée, n'est que phénomènes qui ne sont rien en soi, et dans lesquels il n'y a rien de déterminable et de saisissable de ce que l'ancienne métaphysique appelait des âmes et des personnes. »

Plus d'âmes, plus de personnes! Tel est le dernier mot de cette doctrine. La deuxième citation est empruntée à Reid et concerne David Hume.

« Le traité de la nature humaine de Hume, dit Thomas Reid[1], anéantit les esprits. Les idées n'appartiennent plus à l'esprit, n'existent pas en lui et par lui; les idées sont libres comme les oiseaux de l'air. Elles forment à elles seules tout l'ameublement de l'univers, prenant et quit-

1. Vol. II, p. 56.

tant l'existence sans aucune cause, et s'assemblant en des groupes que le vulgaire appelle esprits.

« Nous avions toujours cru que la pensée suppose un être pensant, la trahison un traître, l'amour un amant, des lois un législateur, des crimes un coupable. Si, cependant, nous nous trompions et que l'amant, le coupable, le traître fussent des idées, voudrait-on nous apprendre, par bonté, si ces idées conversent ensemble, si elles se doivent des égards, si elles peuvent faire des promesses et les tenir. Mais l'auteur du traité n'est plus un esprit subtil et ingénieux : c'est une collection d'idées. »

C'est moins encore, d'après Kant : une simple série d'opérations intellectuelles. Au moyen âge Kant et Hume (Kant à plus juste titre encore) auraient été rangés parmi les nominalistes, disciples de Roscelin.

L'antique querelle des Nominalistes et des Réalistes, commencée entre Roscelin et Guillaume de Champeaux, ne sera jamais terminée. Les deux camps ont été nettement définis par Stuart Mill. « Les Réalistes, dit Stuart Mill, soutenaient que les noms généraux désignent des choses générales. Au-dessus de tous les individus, il y a une entité, l'Humanité, qui est attachée à tous les individus hommes et femmes et en est l'essence. Ces substances universelles étaient plus élevées en dignité que les substances individuelles et méritaient seules d'être un objet de connaissance et de science.

« Cette doctrine, abandonnée, montre notre tendance à supposer pour chaque nom une entité correspondante : homme étant un nom commun à beaucoup d'êtres, il faut que ce soit le nom d'une substance commune à ces êtres, et en union mystique avec chaque individu, par exemple Socrate.

« Le Nominalisme a rejeté les substances universelles : il n'est rien de général sauf les noms. Un nom est général quand il est appliqué avec la même acception à plusieurs choses. Les choses sont individuelles. »

On peut demander aux nominaux où commence l'individualité, et quelle est la définition de l'individu? Si la Matière, par exemple, n'est qu'un nom, celui de la collection des molécules pesantes, la physique moderne nous apprendra que chacune de ces molécules est encore une collection. Elle analyse les molécules; les atomes eux-mêmes sont rompus; et les électrons sont des éléments impondérables.

De même, l'Humanité n'étant qu'un nom collectif, et le mot homme, suivant le Nominalisme, n'étant qu'un son vide, est-il certain que les noms particuliers, César ou Socrate, désignent un être distinct et unique? Peut-être aussi le mot esprit n'est qu'un son vide. Esprit, c'est le siège de nos idées, une entité en union mystique avec chacune d'elles, comme l'entité homme est d'après le réalisme en union avec César ou Socrate; il ne reste rien de l'esprit quand les idées s'envolent; comme il ne reste rien de l'humanité, séparée des individus. Esprit pourrait aussi n'être qu'un nom.

Nous n'exagérons rien. Hume, nous venons de le voir, a déclaré ne plus connaître que des idées sans support

et sans lien. Elles s'envolent dans l'air, comme les feuilles de l'arbre de la Sibylle.

Devant ces étranges imaginations le bon sens de Reid ne trouve que des invectives à opposer. Le passage est bien connu. Vous plaisantez, dit-il; vous enfourchez le cheval à bascule de votre enfant; amusez-vous ainsi dans votre chambre; mais ne vous montrez pas sur la place, ou à l'église.

Facile et stérile mépris! Les conditions de la vie sociale nous imposent en effet le respect du bon sens; mais ses révoltes ne font pas taire nos inquiétudes. L'âme découragée s'aperçoit que sous toutes ses convictions une mine peut être creusée; sa bonne volonté de vivre selon la raison et devant la réalité se heurte partout à des impossibilités et à des invraisemblances. Le pessimisme l'envahit.

Fuyons ce péril; essayons de reprendre pied. Nous pouvons choisir pour guide Descartes. Il a connu toutes ces épreuves; et l'histoire ne cite aucun penseur qui les ait traversées avec une plus cruelle angoisse, ni qui en ait triomphé avec une plus joyeuse conviction.

Mon esprit, dit-il un jour, est libre de tous soins[1]. Je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude. M'étant aperçu que j'avais accepté beaucoup de fausses opinions pour véritables, je veux les discuter, les rejeter; il me faut « commencer tout de nouveau dès les fondements, si je veux établir quelque

1. *Meditatio Prima,* passim.

chose de ferme et de constant dans les sciences ».

Les sciences : tel est, en effet, l'objet principal et la passion de sa vie. Il a consacré aux sciences ses grands ouvrages, la *Géométrie*, la *Dioptrique*, les *Météores*, presque toute sa correspondance, les trois quarts du livre des *Principes*. La preuve de sa propre existence et de l'existence de Dieu sont des travaux préparatoires. C'est le sujet d'un chapitre préliminaire; il cherchera ensuite, dans sa raison, l'explication du monde.

Il passe donc en revue les opinions admises par lui naguère avec le plus de certitude, et pouvant le tromper. C'est la période du doute méthodique. Pendant cette rapide et curieuse revue, nous allons le voir traverser, d'un pas rapide, les diverses écoles, et discuter brièvement leur enseignement. Sans le moindre pédantisme, et même sans emploi de termes techniques, en quelques mots, avec une clarté merveilleuse, il expose la plupart des systèmes connus, il les construit devant nos yeux : puis, d'un revers de main, il les abat et les écarte de sa route.

Je suis ici, dit-il, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains. Si je doute même de cela, je vais ressembler à ces misérables idiots qui crient « nous sommes des rois! » lorsqu'ils sont très pauvres; « nous sommes vêtus d'or et de pourpre », lorsqu'ils sont tout nus; ou s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre!

Cependant n'as-tu pas souvent rêvé que tu étais assis en cette même chambre, habillé de cette robe, et au-

près de ce feu, alors que tu étais au lit, couché sous les couvertures! Avoue qu'entre la veille et le sommeil la ressemblance est effrayante.

Soit, poursuit le philosophe, nous rêvons. Et ces particularités, ouvrir les yeux, branler la tête, étendre la main, sont imaginaires, au moins pour ce qui est de telle ou telle tête, de telles ou telles mains. Cependant nos songes et nos visions valent encore ce que valent les images peintes qui n'ont pu être inventées qu'à l'imitation de choses vraies : têtes, yeux, mains, corps existent en tant qu'espèce et que généralité. Le peintre qui invente des Satyres et des Syrènes n'a fait que rapprocher les membres de diverses sortes de vivants.

Descartes se rappelle ici les leçons de l'école réaliste. Mais il s'en éloigne aussitôt. Supposez, dit-il, que le peintre ait imaginé un monstre tout à fait nouveau : rien de semblable n'a été vu; il est de tout point faux et factice. Encore les couleurs employées par le peintre sont-elles vraies. Si donc j'accordais que ces généralités, tête, yeux, mains sont imaginaires; il y aurait cependant des réalités, d'un ordre plus simple et universel, qui seraient vraies comme le sont les couleurs, et nous serviraient à combiner des images, vraies ou fausses, dans notre pensée. Telles sont la nature corporelle, l'étendue; la figure, la quantité, le nombre, le lieu, le temps. L'Astronomie, la Physique, la Médecine qui considèrent les objets composés deviendront donc des sciences douteuses. Au contraire, l'Arithmétique, la Géométrie, traitant des objets les plus

simples et les plus généraux, sans se demander s'ils existent ou non dans la Nature, devront contenir quelque chose de certain et d'indubitable. Que je veille ou que je dorme, deux et trois font cinq ; et le carré a quatre côtés.

Entre le Réalisme de Guillaume de Champeaux et le Nominalisme de Roscelin, Abélard avait proposé le conceptualisme, système intermédiaire. La généralité, suivant Abélard, n'appartient pas seulement à certains noms, mais à certaines idées. Il y a des notions générales, ou concepts qui sont moins que des entités, mais plus que des noms.

Descartes ne s'arrête pas là, et nous allons le voir aux prises avec des doctrines plus radicales. Il a, en effet, écrit à Gassendi : « Moi, qui suis un peu versé dans la Géométrie, je vois que les trois angles du triangle sont égaux à deux droits ; il ne m'est pas possible de ne le point croire pendant que j'applique ma pensée à cette démonstration. Mais aussitôt que je l'en détourne... il peut se faire aisément que je doute de sa vérité... Car je puis me persuader d'avoir été fait tel par la nature que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je pense comprendre avec le plus d'évidence et de certitude [1]... »

Est-il possible de faire au Relativisme de plus définitives concessions? Je puis avoir été ainsi fait par la nature, que le principe d'identité, invoqué pour la plus

1. Réponses aux deuxièmes objections.

simple démonstration géométrique, me trompe! « Il se peut faire aisément, continue Descartes, que je doute de sa vérité (le théorème des trois angles égaux à deux droits), si j'ignore qu'il y ait un Dieu. »

Gassendi le raille : « Le dites-vous tout de bon?... Vous ne trouverez personne qui se persuade que vous avez été autrefois moins assuré de la vérité des démonstrations géométriques que vous l'êtes à présent que vous avez acquis la connaissance d'un Dieu... Mais ces démonstrations sont d'une telle évidence et certitude que sans attendre notre délibération, elles nous arrachent le consentement... »

Je vois, insiste Descartes, des gens qui se trompent alors qu'ils se croient le plus certains de ce qu'ils affirment. Je puis me tromper quand j'affirme que deux et trois font cinq.

Cependant il ajoute qu'il est d'autres gens qui aimeront mieux refuser à Dieu tant de puissance et accorder aux choses plus de certitude.

Or quels sont ces gens-là? Nous les avons rencontrés déjà, et Gassendi paraît être de leur compagnie. Ce sont les dogmatiques, précurseurs ou disciples de Leibnitz, qui contemplent d'abord les idées nécessaires et éternelles, et pour qui l'existence de ces idées éternelles est la preuve de l'existence de Dieu. Malheureusement Kant nous a montré que ces vérités éternelles n'étaient que des formes de notre propre esprit. Et déjà Descartes, précurseur de Kant, suppose qu'elles ont pu être inventées pour nous décevoir.

Oui, dit-il, en mon esprit reste gravée cette vieille opinion : il est un Dieu qui peut tout et qui m'a fait tel que je suis. Qui l'empêche d'avoir ordonné qu'il n'y ait ni terre, ni ciel, ni chose étendue, ni figure, ni grandeur, ni lien; et que toutes ces choses existent cependant, mais différentes de ce qu'elles me semblent?

Kant n'a pas affirmé davantage quand il nous a interdit la connaissance des choses en soi, et enseigné le Phénoménisme.

Le résultat est le même : je ne verrai pas le monde tel qu'il est; je ne le connaîtrai pas en tant que chose en soi. Déjà, cependant, remarquons combien, pour Kant et pour Descartes, le point de vue est différent! Kant a construit entre la réalité et nous un échafaudage de formes vides; Descartes la suppose également défigurée, mais par un être malfaisant. Je suis trompé; mais par quelqu'un. Si la Nature et mon esprit sont deux mensonges qui s'accordent, c'est qu'une volonté malicieuse, un démon a réglé ce touchant accord! Ce n'est plus le Néant qui m'effraie : c'est l'ennemi.

Un Dieu malin, rusé et très puissant met toute son industrie à nous décevoir. Plus de terre, plus de ciel, ni d'air; plus de couleurs ni de sons : le monde extérieur n'est qu'un songe; et des embûches sont tendues partout contre ma crédulité. Je n'ai point de sang, point de chair, bien qu'on me l'ait fait croire! Je vais rester attaché à ce dessein : rejeter tout ce qui peut être mensonge, et ne pas me laisser séduire par le démon trompeur.

Laborieux et sévère dessein ! L'indolence naturelle me ramène à mes habitudes. Un prisonnier qui rêve de liberté, et qui commence à soupçonner qu'il dort, redoute d'être éveillé tout à fait, et conspire avec ses douces illusions. Ainsi, dit Descartes, je me laisse retomber dans mes vieilles erreurs ; et j'ai peur d'un réveil qui ne me donnera pas la lumière, mais va me jeter dans d'inextricables difficultés !

CHAPITRE V

DE L'HOMME

Le matin du second jour le trouve plongé dans une angoisse incurable : il a évoqué ces pensées ; il ne peut plus les chasser. Il se sent enfoncé dans un gouffre ; il voudrait remonter à la surface. Archimède ne demandait pour remuer le monde qu'un point d'appui : où le trouver ?

Plus que jamais il déclare faux tout ce qu'il voit, tout ce que lui représente sa menteuse mémoire. D'ailleurs la figure, l'étendue, le lieu, le mouvement sont des chimères.

Comme le fera M. Bergson, il unit la mémoire à la perception de la matière : mémoire menteuse, puisque toute cette perception est illusoire. Et il appelle le mouvement, le temps, l'étendue elle-même, des chimères.

Cependant le moment est venu où il va trouver un sol ferme et établir une fondation. Kant a déclaré ne se connaître que comme phénomène ; il s'ignore, comme chose en soi.

Descartes est en présence du même problème. Il se pose cette question : « Numquid ergo saltem ego aliquid sum ? »

Remarquons que, dans le langage de Descartes, le monde sensible, appelé par Kant, l'ensemble des phénomènes, n'est rien ; du moins, a-t-il dit, je puis feindre que les apparences qui m'entourent ne sont rien. Le mouvement et l'espace aussi ne sont que des chimères. Ainsi formes et phénomènes sont inexistants ; ce sont des fictions du démon trompeur.

Lors donc que Descartes posera cette question : « Numquid ergo aliquid ego sum ? » il est légitime de conclure que *aliquid* signifie pour lui l'être réel, la chose en soi. La réponse à cette question fera le fonds de la 3e méditation.

Il n'y a point de ciel, point de terre. Est-ce une raison pour que je n'existe pas ? J'existe, dès que je suis là, pour me persuader quelque chose. Que le démon inconnu me trompe tant qu'il voudra : j'existe pendant qu'il me trompe : et ce fait, à tout le moins, ne peut pas n'être pas vrai.

La discussion se poursuit, éloquente et passionnée, lutte véritable entre l'Être et le Néant. Que serai-je ? Un animal raisonnable ? Dites-moi d'abord ce que signifie animal, et ce qu'on entend par raisonnable.

« Je ne suis pas cet assemblage de membres qu'on appelle le corps, je ne suis pas un air délié, répandu dans ces membres ; je ne suis pas un souffle, un vent, une vapeur, rien de ce que j'ai pu imaginer, puisque

j'ai supposé que tout cela n'était rien et sans rien changer à la supposition je trouve que je ne laisse pas d'être certain que je suis quelque chose[1]. »

L'affirmation est d'un réaliste, et nous sommes loin du Nominalisme de Kant. Ici point de cours de procédure. Je ne suis pas une opération intellectuelle, une aperception simple qui synthétise la pluralité des données de l'expérience. Non, je suis une chose. Quelle chose ? Une chose qui pense.

Mais Descartes, même occupé de nos pensées les plus générales et les plus hautes, n'enfle pas la voix pour enseigner que je possède des idées éternelles et nécessaires. Ce n'est pas là son argument. Rien d'humain n'est nécessaire ; et rien dans la connaissance humaine ne peut présenter ce caractère, au moins directement. Il évite l'erreur du dogmatisme ; il ne donne aucune prise à l'objection de Schopenhauer.

Un esprit qui pense, mais qui se trompe misérablement, étant affolé par des songes ; un esprit capable d'affirmer le faux, sans mentir et en toute sincérité ; vivant au milieu de fantômes ; un autre esprit plus puissant appliqué à tromper le premier : cela, pour le moment, lui suffit.

Ce sont là de médiocres réalités, inférieures en dignité à ce que l'École appelait Vérités nécessaires.

Il s'en contente, car ce sont cependant des réalités vivantes ; et le fondement qu'il cherche pour son édifice, ce

1. *Deuxième Méditation.*

n'est pas une entité logique ou mathématique : c'est un Être, réel, concret, non point conçu ou imaginé, mais rencontré et présent.

Ainsi la grande originalité de Descartes consiste dans l'affirmation de l'Être. Tout l'édifice rationnel s'élèvera plus tard sur cette fondation. Et le terrain solide a été découvert par une vue directe; à proprement parler, par une expérience.

Je suis, dit Descartes, une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, affirme, comprend peu, ignore beaucoup, veut, ne veut pas, et même est capable d'imaginer et de sentir..., car si les objets de mes sensations ne sont rien, du moins la sensation comme mode de pensée fait partie de moi-même.

Voilà donc bien établie et démontrée une substance douée de sensibilité et de raison. Avant de nous avancer plus loin, nous devons demander à Descartes quelques définitions.

Il appelle pensées toutes les opérations de la volonté, de l'intelligence, de l'imagination ou des sens, dont nous sommes conscients immédiatement. Il donne donc au mot pensée un sens très large, mais exclusif : un mouvement volontaire, dit-il, procède d'une pensée, mais n'est pas une pensée.

Il appelle idée, « la forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous aurons connaissance de ces mêmes pensées[1] ».

1. *Méditations*, p. 124.

Quant à la substance, nous devons nous en tenir ici au sens adopté par Descartes. Il ne se pose pas cette question : le moi humain est-il distinct de toute autre réalité? Question soulevée par Spinosa, et qui le conduit au Panthéisme. « Toute chose, a dit Descartes, dans laquelle réside immédiatement comme dans son sujet, ou par laquelle existe, quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité ou attribut dont nous avons en nous l'idée, s'appelle substance[1]. »

La définition s'applique à Dieu même. « La substance que nous entendons être souverainement parfaite et dans laquelle nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut ou limitation de perfection, s'appelle Dieu. »

Pour l'homme et pour le monde matériel, il semble d'abord qu'il y ait deux substances. « Il y a certains actes que nous appelons corporels comme la figure, la grandeur, le mouvement, et toutes les autres choses qui ne peuvent être conçues sans une extension locale : nous appelons du nom de corps la substance en laquelle ils résident... Il y a d'autres actes que nous appelons intellectuels comme entendre, vouloir, imaginer, sentir. Tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance; et la substance en laquelle ils résident, nous disons que c'est une chose qui pense ou un esprit. »

Cependant Descartes reste beaucoup plus sûr de l'existence de la substance pensante : celle-là seule lui est

immédiatement connue. « Quant aux idées claires et distinctes, dit-il, que j'ai des choses corporelles, il en est quelques-unes qu'il semble que j'aie pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même comme celle que j'ai de la substance, de la durée, du nombre, etc. Quand je pense que la pierre est une substance, une chose de soi capable d'exister... Quand je pense que je sens maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquiers en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai [1]. »

Il se peut donc que la pensée trouve en elle-même les idées de substance, de durée et de nombre, et qu'elle les prête pour ainsi dire, et les confère aux objets qui lui semblent extérieurs. La chose qui pense est donc, en ce moment et provisoirement du moins, la seule incontestable réalité.

II

Quel va être le rôle de cette substance pensante dans l'Univers? Est-elle durable? Est-elle libre et maîtresse de ses actes?

La croyez-vous immortelle? demande Caterus, prêtre

1. *Troisième Méditation*, p. 37.

d'Alckmaar. Et ce même théologien fait remarquer que la séparation de l'âme et du corps ne prouve pas que l'âme doive survivre : Dieu a pu créer l'âme de telle nature que sa durée se termine en même temps que celle de la vie corporelle.

Ici je n'ai rien à opposer, répond Descartes. Je n'entreprendrai jamais de trancher par les seules forces de la raison humaine ce qui dépend de la libre volonté de Dieu.

Nous reconnaissons ici encore l'ennemi du dogmatisme intellectuel : point d'idées qui soient nécessaires ; il ne se fierait pas même à un raisonnement géométrique, si la liberté divine pouvait paraître enchaînée. Son esprit réaliste préfère l'intuition directe de l'Être, à la fragile logique de la Loi.

Il va raisonner cependant, suivant nos connaissances naturelles [1]. Elles nous apprennent que l'âme est une substance et qu'elle est séparée du corps ; que le corps humain diffère des autres corps seulement par la figure des membres et d'autres accidents de ce genre, et qu'enfin la mort du corps n'est qu'une redistribution des éléments et un changement de forme. Nous n'avons aucune raison, aucun exemple qui permette de supposer la mort ou l'anéantissement d'une substance telle qu'un esprit survenant par le fait d'une cause aussi légère qu'un changement de forme : simple accident, et accident non point mental, mais corporel. Il y a plus : nous n'avons aucune raison à alléguer, aucun exemple à citer

1. *Naturalis cognitio*, t. VII, p. 153 passim.
2. *Secundæ responsiones*, p. 153.

qui permette de croire qu'une substance quelconque puisse jamais périr. Concluons, autant que peut le faire la philosophie naturelle, que l'âme est immortelle.

Mais ne préjugeons rien contre la toute-puissance de Dieu. Demandez-vous s'il est possible qu'il ait décrété que l'âme et le corps, unis par lui, cessent d'exister à la même époque? Alors Dieu seul pourra répondre.

Sous cette réserve et suivant la philosophie naturelle, la substance pensante est immortelle. Descartes se demande d'ailleurs si une substance quelconque peut jamais périr. Cette question est digne du physicien qui soutenait qu'il n'y a pas de vides dans l'Univers : substance impérissable, univers sans vides, conservation de la masse, sont des formules diverses exprimant la même conviction.

Et maintenant cette substance pensante et très vraisemblablement immortelle, est-elle libre?

Lorsque Descartes assailli par le doute, trompé par les affirmations qu'il avait tenues pour les plus indiscutables, a engagé contre le démon trompeur une lutte désespérée; cette lutte a-t-elle été engagée par l'effet d'un acte libre? Et dans le triomphe qu'il va remporter la volonté aura-t-elle sa part aussi bien que la raison?

Il faut s'entendre sur le mot volonté. Il est une sorte de volonté passive, dont l'homme n'est pas l'auteur mais la victime, et qu'il ne met pas en action, mais qu'il subit. C'est le désir, confondu à tort avec la volonté, et très souvent en querelle avec elle. Quand Schopenhauer a décrit le monde comme volonté et représen-

tation, il n'a jamais considéré que la volonté passive, irraisonnée, inassouvie; tendance fatale et jamais satisfaite vers quelque chose de meilleur et d'inaccessible.

Au contraire, la volonté active et libre est, suivant Descartes, inséparable de l'entendement. L'entendement contemple les idées des choses sans affirmer ou nier, c'est-à-dire sans porter un jugement. Quand l'entendement aperçoit clairement et distinctement une vérité, le libre arbitre se décide et un jugement est prononcé.

Comment, dit Hobbes, appelez-vous cet assentiment un effet du libre arbitre? Vous n'êtes pas libre de le donner ou de le refuser en présence de ce qui vous paraît la vérité.

Non, répond Descartes; car être libre n'est pas être indifférent. Dites que ma volonté est attirée à affirmer la vérité apparue. Volonté et liberté ne sont qu'un. Je ne me sens jamais plus libre que lorsque je suis le moins indifférent. « Cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison est le plus bas degré de la liberté. »

Ne nous laissons pas étonner par ce mot « le plus bas degré de liberté ». Il nous semble d'abord qu'il n'y a pas de plus ou moins dans la liberté considérée en elle-même. Elle est ou elle n'est pas. Cependant le domaine dans lequel elle se meut a des limites, et ce sont celles de l'entendement. En ce sens, la liberté divine est infinie, et la nôtre est bornée. La différence provient non pas

de la nature même de la liberté, mais de l'étendue de son rayon d'action.

Tantôt j'affirme en pleine connaissance, ayant vu clairement et distinctement ; mon libre arbitre veut ce que voit mon entendement. Et tantôt je prends parti, d'après une impression, un penchant, une vague lueur qui m'attire : J'étais presque indifférent étant presque aveugle ! C'est le plus bas degré de la liberté.

Mais d'où vient qu'une substance pensante, immortelle et libre soit sujette à l'erreur?

III

Dieu aurait-il pu, se demande Descartes, me créer tel que l'erreur fût éloignée de moi? Comment ne l'a-t-il pas fait?

Après avoir constaté que je suis, je sens que je fais partie d'un ensemble de choses que je ne connais point; il est probable que ma place dans cet ensemble, et ma nature sont ce qu'elles devaient être.

Dieu : ce nom a été plusieurs fois prononcé. Dès que la conscience a révélé à Descartes sa propre existence, qui est celle d'un être faible et chancelant, ignorant, sujet à l'erreur, un être plus puissant lui est apparu. Il a pu dire : « Je suis, même si le monde n'est rien. » Mais il n'a pas la prétention de résumer toute la possibilité de l'être, en sa chétive existence. Il n'y a pas de raison pour qu'il existe seul.

Bien que le nom soit prononcé, l'idée de Dieu, être parfait, n'est pas encore celle qui occupe son esprit. Il se sent plutôt en présence d'un être ressemblant à lui-même, quoique beaucoup plus puissant. Le démon trompeur et malin est une invention anthropomorphique. Quand il nous parlait tout à l'heure de l'immortalité, il n'était pas sûr de ne point se tromper, même faisant un sincère et légitime usage de sa raison, si la volonté divine avait résolu de la confondre.

Il revient donc à ses premières craintes et pense encore pouvoir être trompé par une puissance supérieure, même quand il se croit le plus sûr de la vérité. Cette pensée le hante et cependant le révolte. « Dieu peut-il être trompeur? Mais d'abord suis-je assuré qu'un Dieu existe[1]. » Avant tout il veut s'assurer de cette vérité. « Car, dit-il, si je demeurais dans l'ignorance de pareilles choses, jamais je ne pourrais m'estimer certain d'aucune autre. »

Cette résolution prise, il se remet à classer ses idées, afin d'écarter celles qui peuvent être sujettes à l'erreur.

Bien des années plus tard, au moment de quitter Egmont et d'entreprendre le fatal voyage de Suède, Descartes a écrit à Clerselier une dernière lettre qui ressemble à un testament. Il rappelle le temps où il écrivait ses Méditations et à grands traits résume ce qu'il a dit de Dieu et de l'Infini.

« La vérité, dit-il, consiste en l'être et la fausseté

1. *Meditatio tertia*, p. 36.

au non-être, en sorte que l'idée de l'infini comprenant tout l'être comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses. »

Quant à l'existence de Dieu, il a voulu en tirer la preuve « de l'idée ou de la pensée que nous avons de lui ». Il a donc premièrement distingué nos pensées en plusieurs genres pour « remarquer lesquelles ce sont qui peuvent nous tromper ».

Il a dû aussi « distinguer entre les idées qui sont nées avec nous, et celles qui viennent d'ailleurs, ou qui sont faites par nous, pour prévenir l'opinion de ceux qui pourraient dire que l'idée de Dieu est faite par nous ou acquise par ce que nous en avons ouï dire ».

Enfin il « insiste sur le peu de certitude que nous avons de ce que nous persuadent les idées que nous pensons venir d'ailleurs, pour montrer qu'il n'y en a aucune qui fasse connaître rien de si certain que celle que nous avons de Dieu ».

Il invite Clerselier à relire sa 3e Méditation : *De Deo, quod existat.*

En effet, dans cette œuvre admirable, toutes ces considérations sont réunies.

On voit tout de suite qu'il s'agira de deux classements, l'un d'après la nature de nos idées, l'autre d'après leur origine.

Quand il nous a défini « une chose qui pense », il a donné au mot pensée le sens le plus large; il embrasse par là tous nos états de conscience, parmi lesquels il distingue aussitôt les intuitions, les affections

ou volontés, les jugements : Je vois, je désire ou je crains, j'affirme. Les idées proprement dites sont des visions : un homme, une chimère, le ciel, un ange, Dieu. Lorsque je désire, ou lorsque je crains, l'idée devient le « sujet de l'action de mon esprit »; c'est comme une matière première à laquelle « j'ajoute quelque chose par cette action ».

Les idées, les affections, prises en elles-mêmes, sont toujours sincères et ne sauraient me tromper : il ne peut y avoir erreur que dans le troisième cas, celui du jugement. « Pour ce qui concerne les idées, enseigne Descartes[1], si on les considère seulement en elles-mêmes et qu'on ne les rapporte pas à quelque autre chose, elles ne peuvent à proprement parler être fausses; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre. Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou volontés; car encore que je puisse désirer des choses mauvaises ou même qui ne furent jamais, toujours est-il que je les désire. Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements dans lesquels je dois prendre soigneusement garde de ne pas me tromper. Or, la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi; car certainement si je considérais seulement les idées comme de

1. *Deuxième Méditation.*

certains modes ou façons de ma pensée sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir. »

Saint Thomas avait écrit déjà avec une précision et une brièveté merveilleuses : « Fallimur per sensum circa rem,... non circa ipsum sentire. » Et saint Thomas remarquait que dans l'intuition complète et adéquate d'un objet réel extérieur, il y avait un jugement : « Veritas potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscendo quod quid est[1]. »

Restent donc les jugements qui peuvent me tromper ; ils me trompent surtout, quand j'estime que les images qui sont en moi ressemblent à certaines choses extérieures.

Le théologien Catérus, auteur des premières objections, est de la même opinion. « Je crois, dit-il, que tout ce que je pense est vrai... Les sens mêmes ne se trompent point, car la vue voit ce qu'elle voit, l'oreille entend ce qu'elle entend : et si l'on voit de l'oripeau on voit bien ; mais on se trompe lorsqu'on détermine par son jugement que ce que l'on voit est de l'or. »

Nous passons maintenant au second plan de classification indiqué dans la lettre à Clerselier, et exposé dans la 3e Méditation. Il a classé les idées d'après leur nature ; il va les classer d'après leur origine. D'où me viennent toutes ces idées? Elles sont innées, ou adventices ou fabriquées par moi-même. Qu'est-ce qu'une

1. Cité par C. Sentroul, *Revue de philosophie*, 1er nov. 1907.

chose? Ou bien que la vérité? Ou encore la pensée? Par sa nature même mon esprit saura répondre à ces questions. Mais j'entends un bruit, je vois le soleil, je sens la chaleur du feu. Voici des notions qui me viennent du dehors. Enfin les sirènes et les hippogryphes sont des inventions que je construis. Voici donc trois sortes d'idées : innées, ou adventices, ou fabriquées.

Occupons-nous d'abord de celles que je crois provenir du dehors. Pourquoi vais-je croire qu'elles ressemblent aux objets extérieurs?

Rien n'est plus communément admis. Un penchant m'incline vers cette opinion. Oui, un penchant. Mais non point une lumière naturelle. Or, je sais déjà, quand il s'agit de choisir mon bien, qu'il ne faut pas me fier à mes penchants.

Ces idées ne dépendent pas de ma volonté : la chaleur du feu, par exemple, m'envahit malgré moi. Il n'est pas prouvé cependant qu'elles procèdent de choses placées hors de moi. De même que ces penchants dont je parlais sont en moi, mais hors de ma volonté, de même il y a peut-être en moi une faculté évocatrice de ce genre d'idées : ne les voit-on pas se former, sans objet extérieur, dans mes songes!

Et ces idées fussent-elles produites en moi par la rencontre d'objets extérieurs, ce n'est pas une raison pour qu'elles doivent leur ressembler. Je vois un soleil de dimensions fort modestes et les astronomes m'apprennent qu'il est plus grand que la terre.

Ce n'est donc pas un jugement sûr mais un penchant

instinctif qui m'a fait croire jusqu'à présent à un monde extérieur, lequel ferait passer en moi des idées ou des images par les organes des sens.

Heureusement, continue Descartes, je possède un autre moyen de savoir si les choses, dont les idées sont en moi, existent hors de moi-même. Allons-nous obtenir de lui, avant la démonstration de l'existence de Dieu, celle de la réalité du monde extérieur? Écoutons-le : le passage est fort curieux.

Si ces idées ne sont que des modes de ma pensée, je n'établis entre elles aucune différence et elles proviennent toutes de la même origine. Mais considérons leurs objets : suivant qu'elles me représentent une chose ou une autre, elles me semblent elles-mêmes être de nature fort différente.

« Celles qui me montrent une substance sont quelque chose de plus considérable, et contiennent pour ainsi parler plus de réalité objective que celles qui ne représentent que des modes ou des accidents[1]. »

Nous traduisons littéralement cette dernière phrase du texte latin; elle surprendra d'abord. Qu'est-ce que la réalité objective? C'est celle qui se manifeste dans l'idée que nous avons d'une chose : la réalité ne nous est connue qu'objectivement; elle existe ou formellement ou éminemment dans la chose elle-même. Mais ne nous arrêtons pas à ces distinctions scolastiques. Ce qui nous inquiète en ce moment, c'est la question du plus ou moins

1. *Troisième Méditation.*

de réalité; pouvons-nous concevoir que la réalité dans une chose soit plus ou moins abondante, comme la couleur en est plus ou moins foncée?

Il ne s'agit pas ici de comparer les choses entre elles, mais leurs idées; on oppose l'idée d'une chose à celle d'un mode, ou d'un accident.

Vous marchez par exemple sur une route, et vous savez que vous ne percevez pas les choses elles-mêmes, mais les idées qui s'en forment en vous. Vous reconnaîtrez cependant que, même perçus à travers l'idée, les pavés de la route, les arbres qui la bordent sont des objets plus réels que ne sont le vert, le bleu, la fraîcheur de l'air. La réalité, suivant l'origine même de ce mot, c'est l'existence en tant que chose, et les couleurs et les températures n'existent que comme qualités accidentelles. Les idées que j'ai des choses offrent plus de réalité que celles qui expriment des états passagers.

Quand Descartes nous a amenés à faire ces réflexions, il lance cette conclusion : « L'idée de Dieu, éternel, infini, omniscient, tout-puissant, créateur de tout être, hors lui-même, possède en soi plus de réalité objective que les idées produites par les substances finies. »

L'affirmation est soudaine; aucune précaution oratoire ne la prépare. Elle nous surprend. Et cependant, si nous avons compris Descartes, depuis le début, nous nous sommes convaincus que le moi, être de raison, substance nullement visible et tangible, existe plus réellement que les arbres ou le pavé de la route, ou les champs. Le monde extérieur peut n'être qu'un songe.

Mais je suis, au moment même où je puis être trompé, victime d'illusions, plongé dans les songes. Mon existence est plus sûre que celle du monde; je suis quelque chose de plus réel.

Cette gradation dans la réalité étant aperçue et admise, il est bien clair que je n'en suis pas le dernier terme. Rappelons-nous comment Descartes se voit lui-même : « res cogitans, pauca intelligens, multa ignorans ».

Est-ce là toute la réalité concevable? En nous considérant nous-mêmes, faibles, ignorants, dont la puissance est presque nulle, dont l'action, l'intervention ici-bas ne sont aucunement obligées; croirons-nous contempler l'Être nécessaire? Ce sentiment de sécurité, si rassurant la première fois que Descartes, dans l'angoisse du doute, a osé dire : je suis! ce sentiment s'est-il maintenu, dans tout son orgueil salutaire? ou bien avons-nous senti que notre Être ne se suffisait pas à lui-même et avait besoin d'un appui?

Nous sommes, parce que nous pensons; et cependant pas une de nos pensées ne saura nous satisfaire et nous convaincre. Nos idées générales ne sont que des formes, d'après Kant; et notre certitude mathématique n'existe pas même pour Descartes, avant que la véracité de Dieu ne l'ait rassuré.

Sommes-nous donc la plénitude de l'Être, la parfaite réalité? Pouvons-nous croire que nous sommes ce que Kant appelle « Ens realissimum[1] »? Non; nous occupons

1. *Transcendental Dialectic*, paragr. 634, édit. Walson. *The cosmological Proof.*

un degré intermédiaire, au-dessus de la Nature morte ou vivante, au-dessous de la toute-puissance intelligente. Rappelons-nous les véritables imprécations de Pascal contre notre faiblesse, éloquents commentaires du mot de Descartes : « Je suis une sorte de milieu entre l'être et le néant. » Oui, j'existe tout juste assez pour prouver que quelque chose existe tout à fait. Je suis tout juste assez intelligent pour prouver qu'une intelligence entière et absolue peut et doit vivre; mon être imparfait n'est que la preuve palpable et le témoin décisif de l'Être parfait.

Avons-nous donc en nous l'idée de Dieu? La question est d'importance, puisque, de l'aveu de presque tous les philosophes, Dieu, s'il est possible, c'est-à-dire s'il est conçu par notre pensée, existe. Jetons encore un regard sur nous-mêmes; mais cette fois sur le spectacle que nous offrons, pris tous ensemble, et dans la société humaine.

Que voyons-nous? Une foule inquiète; des malheurs subis, des ennuis, des colères; des âmes irritées de l'injustice, choquées de la méchanceté, désolées de leur faiblesse, épouvantées de leur ignorance, et criant toutes ensemble : « Bonté, justice, amour, science, puissance, où êtes-vous? »

Les prêtres s'avancent et disent : « Tout cela est en Dieu. Méprisez les créatures. » Mais, crient les voix affligées, rien n'est parfait assurément. Pourtant l'air de mon pays est doux, mes compagnons sont gais, ma mère m'a comblé de tendresse depuis mon enfance, ma fiancée est charmante. Nous pouvions, dès ce monde,

espérer plus de bonheur. « Ce que vous découvrez de bien en des créatures n'est qu'un reflet de ce qui est en Dieu. Vous aimez le beau, le bon, le juste : c'est lui que vous aimez. » Et les cloîtres et les clochers se bâtissent.

Le groupe des philosophes ne contredit pas les prêtres; il soumet leurs élans pieux à la critique; il prétend les épurer, et le plus souvent il surenchérit. Les plus anciens, ceux de l'Inde et de la Sicile, révéraient, sous les apparences du monde, l'Unité et l'Immobilité : le Styx et la Fatalité étaient antérieurs au Jupiter des Grecs. Le Dieu de Platon est l'organisateur de la matière. Celui d'Aristote est l'acte, l'intelligence et la forme de l'Univers.

Celui de Descartes est l'Être, la pleine réalité, appui et complément de la faible et imparfaite réalité humaine. Si le peu que nous sommes, le peu d'idées que nous avons, étant cependant une chose qui pense, existe à l'état parfait dans une intelligence infinie, nos médiocres vues, nos petites conceptions continueront à n'aller pas très loin, mais au moins ne recevront pas de démenti. Différant de la perfection comme le moins diffère du plus, mais étant sur la voie qui mène vers la perfection et aspirant à elle pour l'avoir entrevue, nous parlerons, même en balbutiant, le même langage; et si notre regard dirigé sur le monde ne pénètre pas jusqu'aux profondeurs, du moins sera-t-il dirigé du bon côté. La faible lumière qui nous entoure éclairera peu de chose assurément, mais au moins ne sera pas décevante, étant un reflet de la lumière infinie.

Cependant la soudaineté avec laquelle Descartes a lancé sa grande conclusion : l'existence de Dieu, effraie Hobbes et Gassendi. Ils font penser aux soldats renversés et éblouis autour du sépulcre du Christ dans les vieux tableaux représentant la Résurrection.

Nous les laissons là provisoirement, nous réservant de montrer plus tard avec quelle patience intelligente Descartes fournit des étais à son édifice, sur tous les points où il pourrait être ébranlé et menacer ruine. Ainsi, l'architecte du moyen âge, ayant lancé dans le ciel une nef transparente destinée aux verrières magnifiques, assurait par de solides contreforts, contre les tempêtes du Nord et l'usure des siècles, la stabilité de la cathédrale.

Nous suspendons ici la démonstration, éprouvant le besoin, avant de la terminer, d'expliquer combien le succès en est désirable.

Il ne s'agit de rien moins que de trouver pour toutes nos connaissances un fondement, un point d'appui. On a vu comment elles étaient menacées par le Relativisme; et comment Descartes, qui avait connu, avant Kant et aussi bien que lui, cette décourageante doctrine, en a triomphé.

Il a dit : Je suis. Mais en même temps : j'ai la notion d'une beaucoup plus pleine et complète réalité; et cette notion va devenir le fondement et la garantie de toutes celles que je puis acquérir. Ainsi pourrai-je atteindre la vérité par ma seule raison, sans m'inquiéter du témoignage de mes semblables.

Si ma raison arrive à confirmer cette notion et à se mettre en présence de l'être dans sa perfection, il en résultera pour tous les autres objets de ma faculté de connaître une garantie certaine.

Mais si cet effort ne devait pas réussir; si nous refusons un appui transcendant à nous-mêmes, nous n'avons qu'une seule autre ressource : nous appuyer les uns sur les autres, et invoquer à notre aide la Société.

Notre faiblesse ne peut se passer ou de l'un ou de l'autre secours. Le premier seul assure l'indépendance de l'individu, et permet à sa raison d'entrevoir une vérité qui surpasse les apparences de ce monde, une science qui ne présente pas seulement un caractère d'utilité; et une justice qui règne antérieurement aux lois des hommes.

Nous voulons essayer dans le chapitre suivant de montrer ce que vaut l'autre secours : car il s'est créé de nos jours une Métaphysique sociale, d'ailleurs sans relation obligée avec les doctrines économiques.

Nous reviendrons ensuite à la 3e Méditation *De Deo, quod existat,* pour achever l'exposé des preuves et comparer les résultats.

CHAPITRE VI

DE LA SOCIÉTÉ

Dans la société telle que nous la comprenons, les hommes, conversant ensemble, ont la volonté et le pouvoir de s'aider mutuellement. Ils n'en demeurent pas moins des êtres distincts, vivant et pensant séparément. Une société n'est pas un être collectif, mais une collection d'hommes, comme une forêt est une collection de chênes. La Société et la forêt, dans le monde moral ou dans le monde matériel, pour la nourriture de leurs pensées ou pour celle de leurs racines, puiseront des aliments dans un sol commun à tous. Chaque homme ou chaque arbre n'en demeurent pas moins une personne distincte.

Les sociologues modernes n'en jugent pas ainsi : pour eux la Société est un organisme, dont les individus ne sont que les molécules constituantes. Supposez les chênes détachés du sol, ne reposant plus chacun sur sa racine, mais équarris et cloués les uns aux autres, suivant un système compliqué : représentez-vous, en un mot, une charpente, au lieu d'une forêt, et vous pour-

rez, grâce à ces images, opposer ces deux conceptions l'une à l'autre.

L'esprit de l'homme ne peut se suffire à lui tout seul : quand il l'essaie, il s'aperçoit que toutes ses connaissances sont relatives, c'est-à-dire nulles et qu'en lui le sentiment de la réalité est effacé. Pour sortir de ces nuages, il a besoin d'un point d'appui, d'un levier moral aussi puissant que celui dont Archimède avait besoin pour soulever le monde. Il peut le trouver en l'idée de Dieu : par la connaissance même de sa propre imperfection, il possède la notion de l'Être parfait. S'il ne veut pas élever en haut ses regards, il les portera autour de lui sur ses semblables, et cherchera en eux une assistance. Dieu ou la Société, il n'y a pas pour l'homme d'autre choix, ni d'autre ressource. Ayant choisi le premier parti, il s'élèvera vers une vérité, une morale, une liberté divines et éternelles; le second le réduira à se contenter d'une vérité, d'une morale, d'une liberté qu'on peut appeler sociales et dont la valeur n'est que provisoire.

Essayons de comparer les unes aux autres, et de mettre en présence les objets éternels de la pensée individuelle et solitaire, éclairée par l'idée de Dieu; et les objets fabriqués par la métaphysique sociologique, pour le profit et le progrès de la communauté humaine.

I

Qu'entendrons-nous d'abord, au point de vue social, par vérité?

Choisissons une notion très simple : l'espace. Ce n'est pas, dit Kant, une propriété des choses en elles-mêmes, ni une relation des choses entre elles. C'est la forme de tous les phénomènes perçus par le sens externe; la condition subjective sans laquelle aucune perception externe n'est possible pour nous.

Acceptons provisoirement cette doctrine. Nous vivons en société. Ma condition subjective est la même que celle des mille et mille personnes que je rencontrerai aujourd'hui dans la ville. Si elles ont lu Kant, elles sauront bien que l'espace n'est qu'une forme. Elles se conduiront cependant comme si l'espace était une réalité extérieure ; tout se passera, pour nous tous, comme s'il l'était. L'enseignement de Kant ne changera rien, ni aux embarras de la rue encombrée, ni à la leçon du professeur de géométrie. La pratique et la science traiteront l'espace comme s'il existait réellement hors de moi.

Et l'espace, en effet, sera devenu tel. Comment cela? Par l'assentiment de tout le monde.

Revenons un instant en arrière et expliquons-nous. Quand Descartes est seul à Egmont, ou bien quand le Père Gratry, dans son âme, a fait silence, ils ne peu-

vent pas se contenter du relatif; car ils sont isolés; en dehors d'eux, une existence relative n'est rien; et ils n'ont le choix qu'entre le néant, qui n'est pas concevable, et l'absolue réalité.

Au contraire, quand je converse avec mes semblables, je vis dans le relatif; il se confirme, s'impose à moi : il devient le réel et l'absolu, du moins socialement parlant. Taine a parlé d'hallucination vraie; l'hallucination devient vraie, quand de nombreuses personnes en sont frappées en même temps et de la même façon. Il n'y a plus de fantôme, lorsque tous ensemble nous voyons apparaître le fantôme. Ainsi l'espace, simple forme pour moi seul, existera cependant pour la société prise dans son ensemble; il existera autant qu'elle.

On peut dire que les formes ou les phénomènes, qui sont formes ou phénomènes pour tout le monde, deviennent, de par l'assentiment général, des choses en soi provisoires.

Examinons maintenant un objet plus élevé et plus complexe : l'homme. On se rappelle que, suivant Kant, « Je pense » n'exprime qu'une opération intellectuelle. Kant ne tire pas cette conclusion « Je suis ». Et Renouvier a pu dire, d'après Kant[1] : « Tout ce que je suis moi-même, mon corps et ma pensée, n'est que phénomènes qui ne sont rien en soi et dans lesquels il n'y a rien de déterminable et de saisissable, rien de ce que l'ancienne métaphysique appelait des âmes ou des personnes. »

1. Renouvier, *Critique de la Doctrine de Kant*, p. 16.

Cependant, en dépit de Kant, par le fait social vont pratiquement se créer des âmes et des personnes. Nous vivons, nous conversons les uns avec les autres, comme si le moi était quelqu'un, comme s'il était une personne, une âme, et non pas simplement une synthèse intellectuelle.

Ce n'est pas tout. Kant m'a appris que les vérités que je croyais éternelles, parce que je ne puis concevoir le contraire, ne sont que des catégories propres à mon entendement. Mais toute la société des hommes avec lesquels je vis, ayant même manière de former des concepts, les catégories, sans être des réalités absolues et indépendantes de nous, sont du moins des réalités sociales existant autant que la société même.

Je ne découvre plus, il est vrai, des principes éternels en portant mes regards en haut, dans l'infini; mais je regarde mon voisin, qui est par nature obligé de raisonner comme moi suivant les principes d'identité et de causalité, et j'appelle nécessaires les vérités qui s'imposent à lui, à moi, à nous tous.

Ainsi l'espace, le temps, les hommes, et les vérités qui les gouvernent, acquièrent par le fait de la société une certaine réalité; on peut l'appeler réalité sociale.

Ces considérations peuvent s'appliquer même à l'existence de Dieu. « L'unité systématique de la nature, nous a enseigné Kant, n'est qu'un principe inhérent à l'emploi empirique de notre raison et nous avons tort de présupposer l'idée d'un être absolu servant de cause première, et de prendre cette idée pour un objet actuel. »

A la raison de tout homme, quand il en est fait un usage empirique, est inhérent le même principe régulateur : gardez-vous, dit Kant, d'en faire un principe constituant.

Mais ce principe va devenir constituant par rapport à nous, par rapport à la société des hommes puisqu'il est inhérent à toute raison humaine.

Si donc la sociologie ne sait plus prier le Dieu personnel et transcendant de Descartes et de saint Anselme, elle peut encore reconnaître comme une réalité sociale, Dieu immanent à l'humanité.

Ainsi l'espace, le temps, les hommes, les catégories de la raison, et même l'idée de Dieu acquièrent par le fait de la société quelque chose de plus qu'une existence relative, et deviennent des réalités sociales. Dans la société toutes nos faiblesses unies se prêtent un appui mutuel; toutes nos ignorances additionnées constituent une sagesse et tous les vides qui apparaissent en nous forment une réalité. Ce qui était phénomène, forme pure sans rien de déterminable ou de saisissable, devient quelque chose; non pas (comme j'ai eu tort de le dire) par l'assentiment universel qui suppose un emploi de la volonté, mais plutôt grâce à la conformité universelle. La Philosophie sociale est un édifice élevé sur un terrain peu profond, mais les arceaux de cet édifice s'appuyant les uns contre les autres : la solidité est due à la clef de voûte, à défaut de fondations.

Cet édifice nous inspire-t-il confiance ? A toutes ces

vérités sociales, ne préférons-nous pas la vérité cherchée en elle-même et aperçue par notre raison ? Et enfin l'opinion que nous tenions, étant isolés et usant de notre seule raison, pour mensongère, sera-t-elle transformée en vérité par ce seul argument, le grand nombre des dupes ?

La vérité, reconnue telle au point de vue social, est bien loin de ressembler à celle que Descartes apercevait « clairement et distinctement. » Il affirmait alors hardiment que « du connaître à l'Être la conséquence est bonne » ; il se confiait en l'Être parfait, qui ne nous trompe pas quand nous faisons de notre raison un honnête et sincère usage. Peu importe que cette vérité-là soit bienfaisante ou fatale : la notion que nous en avons ne doit pas être confondue avec celle de notre bénéfice.

L'école du Pragmatisme prétend changer notre ancienne conception de la vérité. Pourquoi, nous dira-t-on, exposez-vous ici cette doctrine nouvelle? Un penseur isolé, sans tendances sociologiques, pourrait aussi bien l'adopter. Sans doute ; mais au moins son choix reste libre. Celui de la Sociologie ne l'est pas ; elle est, par sa nature, obligée d'accepter la doctrine nouvelle ; car la vérité sociale revêt toujours un caractère d'utilité.

M. William James et l'école du Pragmatisme reconnaissent la vérité aux services qu'elle rend, et admettent qu'elle puisse être en hausse ou en baisse, comme

la rente. Le vrai ne serait plus vrai par lui-même mais pourrait le devenir. On raisonne ainsi : qui vaut le mieux pour nous? Être dans le vrai, ou dans le faux? Dans le vrai. Vous reconnaîtrez donc le vrai à ce signe que l'adoption en a été préférable. Sur cette équivoque se fonde le Pragmatisme.

M. William James est bien heureux que la langue anglaise ait possédé, pour deux idées fort voisines, deux expressions différentes : *truth* et *verification*. Le docteur Pratt propose même une troisième expresssion : *trueness*. En français, ces savants auraient eu beaucoup de peine à se faire entendre; car nous ne disposons que du seul mot « vérité ».

M. James accordera le nom de *truth* à toute idée dont l'utilité aura été par la suite vérifiée.

Ceci étant bien entendu, il faudra (c'est là le rôle du philosophe) chercher quel avantage bien défini résultera pour vous ou pour moi, ou pour la société, dans des circonstances également bien définies, de ce que telle ou telle formule aura été adoptée. Alors la formule sera vraie. Il vaudrait mieux dire : elle sera bonne. « Un pragmatiste, dit M. James, tourne le dos aux abstractions, aux solutions purement verbales, aux raisons à priori, aux principes arrêtés... Il s'élance vers le concret, l'adéquat, les faits, l'action, la puissance... Il n'a qu'une méthode : mais elle transforme l'esprit du philosophe; elle tue en lui le rationalisme[1].

1. *Pragmatism*, p. 52.

« Notre attitude consiste à détourner nos regards des « choses premières »[1], des catégories, des nécessités prétendues; et à les porter vers les choses dernières, « last things », les fruits, les conséquences, les faits.

« Toutes nos tendances, vous le voyez, sont anti-intellectuelles. » L'aveu est loyal.

Veut-on connaître maintenant, dans l'ordre scientifique, un signe auquel une idée nouvelle sera présumée vraie? C'est lorsque, dépassant un peu nos anciennes opinions, elle y apportera cependant le moins de changement.

Une opinion nouvelle compte pour vraie en proportion de l'agrément qu'elle donne à mon désir d'assimiler au stock de mes croyances une nouveauté survenue dans mon expérience... Quand la vieille vérité s'accroît par une addition de vérité nouvelle, c'est pour des raisons subjectives... Une vérité purement objective, dans l'établissement de laquelle ne joue aucun rôle la fonction de satisfaire l'homme en mariant des parts préalables de son expérience à des parts plus récentes, disparaît et le nom en devrait être effacé. Une conception vraie est donc celle qui nous aide à trouver une relation entre diverses parties de notre expérience, à abréger, à couper au court au moyen d'un concept, au lieu de suivre la longue chaîne des phénomènes; c'est une idée que nous pouvons enfourcher, pour ainsi dire, et qui nous portera avec succès

1. *Pragmatism*, p. 54, « first things ».

d'une expérience à l'autre ; elle travaille bien, elle épargne de la peine : elle est vraie dans cette mesure, et seulement en cela ; elle est vraie, en tant qu'utile comme instrument. Tels sont les termes mêmes du philosophe américain.

La vérité n'est plus une lumière, mais un véhicule. « Nous vivons[1] dans un monde de réalités qui peuvent nous être infiniment profitables ou nuisibles... La possession de la vérité n'est pas en elle-même un but, mais un moyen préliminaire d'arriver à d'autres satisfactions pour notre vie. » C'est alors qu'au mot « truth » M. James ajoutera le mot « verification ». « Truth » n'était pour lui qu'un point de départ et *verification* est la satisfaction, l'utilité croissante qu'il rencontre au cours de la route adoptée : en sorte que la vérité pousse sur une idée[2]. L'idée devient vraie ; elle se fait vraie... La vérité se fabrique, comme la santé, comme la richesse, au cours de l'expérience[3].

La vérité acquise subsiste à peu près comme le crédit d'une banque. Nos pensées, nos croyances *passent*, tant que rien ne les arrête, comme des billets à ordre *passent*, tant que personne ne les refuse[4].

La vérité, ou plutôt les vérités ont en commun cette seule qualité : elles paient bien[5].

Cette valeur ne peut être jugée bonne qu'à l'user,

1. *Pragmatism*, p. 203.
2. *Id.*, p. 201, « truth happen's to an idea ».
3. *Id.*, p. 218.
4. *Id.*, p. 207.
5. *Id.*, p. 218.

bien entendu. La qualité de vraie échoit à certaines idées qui ont eu la bonne chance de réussir. Si deux idées différentes réussissent également, par exemple si deux explications opposées sont proposées pour un même phénomène, et sont également bonnes, elles seront donc également vraies.

Il y a deux théories de la fermentation, dit Ostwald. Vous demandez quelle est la vraie ; c'est comme si vous demandiez si le moût se soulève à gros bouillons, sous le souffle d'un Lutin, ou plutôt d'une Elfe ? Cela m'est égal. Ne donnez plus à la physique le nom de la science des masses, des molécules, et de l'éther ; avez-vous vu toutes ces choses ? Pas plus que l'Elfe ou le Lutin. Dites simplement que la physique est la science des meilleurs moyens de saisir les corps et de s'en servir. Les résultats importent seuls ; sur l'origine et la marche des phénomènes toute curiosité nous est interdite.

Mais le Pragmatisme ne s'arrête pas en si bon chemin. Nous venons de le voir aux prises avec la Science. Avec beaucoup d'esprit, et beaucoup d'audace, M. James prétend, par les mêmes procédés pratiques et simples, aborder l'étude des questions métaphysiques. « Some metaphysical problems » est le titre d'un de ses chapitres.

On lui ferait tort, on comprendrait mal sa doctrine, et on se croirait trop tôt quitte envers elle, si on le traitait d'Américain appréciant les seuls résultats matériels, et n'estimant la science qu'en raison des machines industrielles qu'elle fabrique et des inventions

plus ou moins confortables qu'elle fournit. Bien qu'inspiré assurément par l'esprit utilitaire, il s'élève au-dessus des hommes que son pays admire. Il prétend abolir des manières de faire surannées, et réformer la philosophie, mais non pas restreindre ses ambitions et ses espérances. Cet homme pratique pénètre, son registre de comptabilité sous le bras, dans les plus hauts domaines de la pensée. Il croit rendre service en offrant aux philosophes sa bonne méthode commerciale. Le Pragmatisme n'est pas le dédain des grands problèmes; mais c'est la prétention de les résoudre par de petits moyens.

Par exemple, que préférez-vous? Croire à l'éternité de la matière, ou à un créateur? Pour ce qui est du passé, cela n'a pas grande importance, aux yeux de M. James; il n'a point de préférence pour l'une ou pour l'autre hypothèse; il pense qu'elles expliquent également bien le cours de l'Univers. Il en est de la création ou de l'éternité de la matière comme des deux théories de la fermentation : le résultat intéresse, et non la cause première. Mais pour l'avenir, pour notre bien futur, c'est autre chose. « La notion de Dieu, dit-il[1], tout inférieure qu'elle puisse être en clarté aux notions mathématiques qui sont d'un usage courant dans la philosophie mécanique, a sur celles-ci l'avantage de garantir un ordre idéal, à jamais préservé. »

Il présente, en citant M. Balfour, un tableau effroyable

1. *Pragmatism*, p. 106.

de la décadence future de ce monde et de l'homme suivant la théorie de l'Évolution. Comme les fantastiques édifices de nuages s'écroulent lentement et laissent de longues traînées dans le ciel, avant de se dissoudre, notre monde se détruira et disparaîtra; pas un écho, pas un souvenir n'en demeurera, pas une influence pouvant inculquer à ce qui viendra après nous le moindre souvenir de ce qui fut notre idéal.

« Or pourquoi les forces les plus viles, à l'exclusion des plus nobles, seraient-elles éternelles; ou du moins survivraient-elles dans l'unique cycle d'évolution dont nous soyons les témoins[1]. » Il conclut qu'un monde qui possède en lui-même un Dieu pour en dire le dernier mot[2], peut bien périr dans le feu ou dans la glace : nous n'en comptons pas moins sur ce Dieu pour conserver l'ancien idéal, et le faire fleurir ailleurs. Lui présent, la tragédie n'est que provisoire et le naufrage n'est pas la catastrophe suprême. Le Matérialisme signifie simplement la négation d'un ordre moral éternel. Et plusieurs fois, pour tout résumer en un mot, M. James traite le matérialisme de boueux (muddy): pragmatiquement, ce système ne saurait nous satisfaire.

Allons-nous donc croire en Dieu seulement parce qu'il peut résulter de cette croyance, pour la société humaine, un avantage; et est-ce seulement par dégoût que nous devons rejeter le matérialisme?

On aura beau dire; de pareilles preuves sembleront

1. *Pragmatism*, p. 105.
2. *Id.*, p. 106, « a world with a God in it, to say the last word ».

moins fortes que celles de saint Anselme et de Descartes. Leur culte de la vérité était désintéressé. L'idée du vrai, si rassurante et si fière, leur suffisait; ils ne la subordonnaient pas à l'idée de l'utile.

Mais voici que ni les lois de la science, ni les principes du bon et du juste ne sont vrais, de la façon dont ces grands hommes l'avaient entendu! Où Descartes voyait des « êtres », où Kant voyait des « lois », William James voit des valeurs. La vérité surgit, se reconnaît à l'usage, et s'épuise; elle se prépare, se fabrique et se fatigue. Elle est ce qui nous sert, elle ne se reconnaît que par le service rendu. On nous offre cette banale et fausse définition : « La vérité est ce qui est pour vous le meilleur à croire. » Affirmera-t-on de même que la richesse ou la santé est ce qui est pour nous le meilleur à posséder? Et, si on le fait, aura-t-on fourni une définition de la richesse ou de la santé? Pas plus que la vérité n'a été définie.

Certainement le caractère de cette vérité pragmatique est essentiellement social. Mais la raison solitaire ne se contente pas à si peu de frais.

II

Essayons maintenant d'étudier la Morale sociale. Plusieurs philosophes, au dernier congrès de Bologne, ont soutenu que les hommes n'en connaissaient point d'autres, et qu'une morale n'était pas concevable hors de la société.

Cependant le Pragmatisme sera difficile à appliquer en pareille matière. Rappelons notre citation d'Ostwald : De deux théories, indiquant, pour la fermentation, deux causes également plausibles, quelle est la vraie? Peu importe. C'est, disait le chimiste allemand, comme si vous demandiez quel est l'auteur du phénomène : est-ce une elfe, ou un lutin?

Supposez maintenant, au lieu du phénomène de fermentation, une action humaine, de laquelle il s'agisse de déterminer le caractère moral. Ce sont justement les antécédents de cette action, les sentiments qui l'ont amenée, qui en fixeront le caractère; la cause importe plus que l'action elle-même. La même action peut être généreuse ou perfide, selon les motifs qui l'ont provoquée; et notre jugement devra moins s'occuper du phénomène lui-même, que de l'instigateur du phénomène : Elfe ou Lutin.

Considérons, en mécanique, le parallélogramme des forces : la même diagonale peut servir à d'innombrables parallélogrammes; et, des deux forces composantes, l'une peut croître et l'autre diminuer indéfiniment, sans rien changer à la direction et à la grandeur de la résultante. Supposez que la diagonale invariable représente une certaine action déterminée; et que, des deux composantes, l'une exprime une certaine quantité d'égoïsme et l'autre une certaine part de dévouement : les composantes pourront changer et la résultante rester la même. La part du bien pourra diminuer au profit de celle du mal, ou vice versa, sans que l'action accomplie

et visible soit en rien modifiée. C'est ce qu'exprime admirablement un mot de Descartes : « Les plus justes actions deviennent injustes quand ceux qui les font les pensent telles[1]. » Rien n'est plus vrai; et rien n'est plus contraire au Pragmatisme, puisqu'un disciple de James ne doit porter ses regards que vers les « choses dernières », les fruits, les conséquences, les faits.

Dans l'édifice social quelle place va être faite au juste et au bien? La morale sociale sera-t-elle aussi impérieuse, et en même temps aussi délicate que la morale éternelle qui règne au fond d'une conscience solitaire? Mais d'abord comment s'établit-elle?

Il y a, dit M. Durckeim, des règles de conduite recommandées à un financier, à un ingénieur, à un artiste, et dont la valeur est prouvée par les succès obtenus dans leur profession. Ce sont là des règles techniques et non morales. Où est alors le signe auquel on reconnaît une règle morale? Il y en a deux.

La société réprime et châtie l'acte qui s'écarte de l'une de ces règles. Voilà le premier signe : le châtiment infligé par la société. Remarquons tout de suite qu'on ne peut nous offrir aucune définition de la règle morale, ni aucun moyen de la reconnaître. Jamais pétition de principe n'a été plus manifeste. Le crime mérite et appelle le châtiment : mais il existe avant le châtiment; il existe même si le châtiment ne vient pas.

1. A Élisabeth, septembre 1646.

Passons à l'autre signe distinctif : M. Durckeim ne parle pas ici de la répression matérielle seulement; mais du mépris public encouru par une mauvaise action.

« La réaction sociale, dit-il, suit l'infraction à cette loi, avec une véritable nécessité; elle est prédéterminée parfois jusque dans ses modalités. »

Ainsi le mal et l'injuste ne peuvent être distingués qu'après coup et par l'effet produit. Ils ne possèdent qu'une réalité d'ordre social; ils ne sont rien en dehors de la société qui réagit et qui châtie. Nous possédons le critérium que nous cherchons : « Tout fait moral consiste dans une règle de conduite sanctionnée. »

Cette définition, suivant M. Durckeim, ne fait que répéter, sous une forme plus scientifique, celle que fournit l'opinion commune, à savoir que les règles de la morale sont obligatoires. Mais comment reconnaissons-nous cette obligation? Est-ce en interrogeant notre conscience? M. Durckeim répond que toutes les consciences ne sont pas semblables, même au sein d'une même société. Il en est de délicates et de grossières; il en est d'atteintes d'une inversion du sens moral. « A laquelle faudra-t-il s'adresser? A celle de l'homme cultivé, à celle du laboureur, à celle du délinquant. » Il vaut mieux chercher « un fait externe qui reflète l'état intérieur ». Le fait externe, c'est la sanction infligée par la société. Vous reconnaîtrez à cette marque ce qui « est obligatoire et non ce qui paraît tel ».

Le jugement de la conscience individuelle nous paraît ici fort légèrement écarté.

Elle peut se tromper. Mais pourquoi d'abord celle du laboureur serait-elle plus faillible que celle de l'homme cultivé? Pourquoi l'homme cultivé serait-il autorisé à ranger le laboureur à moitié chemin entre lui-même et le délinquant dont le sens moral est perverti? Bien des laboureurs ont montré des sentiments plus délicats que ceux des hommes cultivés!

D'autre part, la réaction sociale qui se produit après une infraction à la loi morale, et demeure pour M. Durckeim la marque distinctive de cette loi, se produit-elle infailliblement? Le jugement de la société est-il plus délicat et plus sûr que n'est celui de la conscience individuelle? Le beau livre du Dr Le Bon, sur la psychologie des foules, nous apprend que les cas de folie en commun sont habituels. Si l'on veut parler de peines matérielles, a-t-on oublié les victimes innombrables des tyrannies, des fanatismes et des révolutions? Trop de bûchers, de potences et d'échafauds ont été les instruments des sanctions sociales, alors que la loi morale n'était point en cause.

Et si nous considérons les récompenses ou les peines que distribue l'opinion publique, il faut convenir qu'elle commet des erreurs. Plus que le jugement individuel, elle est sujette aux entraînements, et à cette faute logique très commune qui est l'abus de l'induction. Un mot, un geste d'un homme auront plu ou déplu; et à propos de tous les actes de sa vie, un préjugé s'établira par avance : il sera l'homme populaire ou l'homme détesté. Il est d'ailleurs beaucoup d'hommes qui vivent en

dehors des faveurs ou des sévérités de l'opinion : la loi morale n'existe donc point pour les existences par trop humbles et obscures? « Bene vixit qui bene latuit », disait Descartes; et, on peut en croire cet honnête homme, ce n'était pas pour échapper aux sanctions de l'opinion!

Mais la sociologie n'admet pas de morale individuelle. « Tout droit est privé, dit M. Durckeim, en ce sens que c'est toujours et partout les individus qui sont en présence et qui agissent; tout droit est public en ce sens qu'il est une fonction sociale et que tous les individus sont, quoique à des titres divers, fonctionnaires de la Société[1]. »

Ailleurs, il conclut : « Si l'on s'en tient à nos définitions, tout le droit entre dans la morale[2]. Si on laisse la morale pénétrer dans le droit, elle l'envahit; si elle n'y pénètre pas, elle reste à l'état de lettre morte, de pure abstraction, au lieu d'être une discipline effective des volontés. »

Que le droit s'inspire de la morale : c'est un vœu que tout le monde formera. L'important est que l'un et l'autre ne soient pas confondus; car on en viendrait à cette conclusion déplorable : Le droit est toute la morale, et par conséquent l'autorité qui édicte la loi, crée en même temps le juste et l'injuste. Paradoxe soutenu par Hobbes au nom de la monarchie absolue; par d'autres au profit des pouvoirs révolutionnaires.

1. *Division du Travail*, p. 70.
2. *Id.*, p. 25 et 26.

La source de toutes les tyrannies est dans la confusion du pouvoir politique avec l'autorité religieuse ou philosophique. Il n'y aura plus de respect du for intérieur, plus de liberté individuelle, lorsque tout homme sera considéré, à un titre quelconque, comme un fonctionnaire de la société. Sous ce régime-là, le pragmatisme change de nom : il s'appelle arrivisme; et la conscience est remplacée par le *Bulletin des Lois*.

Naturellement ce n'est pas là l'enseignement que donne la Philosophie sociale. Aucun philosophe n'est coupable de pensées ambitieuses et intéressées : mais il est impossible que la jeunesse ne tire pas des traductions très libres de cet enseignement.

Les définitions de Kant, dans le « Fondement de la métaphysique des mœurs », sont bien loin du pragmatisme.

« Rien en ce monde, dit-il, n'est bon sans réserve, hors la bonne volonté... La volonté d'un homme est bonne non point parce que les conséquences qui en résultent sont bonnes, non point parce qu'elle est capable d'atteindre son but : elle est bonne en elle-même et parce qu'elle veut le bien... sa valeur intrinsèque n'est en aucune façon augmentée par le succès, ou réduite par l'échec [1]. »

Et Descartes écrivait à Élisabeth : « J'estime beaucoup plus la diligence de ceux qui se portent toujours avec

1. *Selections*, publiées par le professeur Watson, p. 225-226.

ardeur à faire les choses qu'ils croient en quelque façon être de leur devoir, encore qu'ils n'en espèrent pas beaucoup de fruit. » Sa morale ne comptait pas sur les sanctions venues de la société.

III

Après la Vérité sociale, après la Morale sociale, considérons la Liberté.

L'homme, isolément considéré, est libre et il est juste : libre, en tant que capable de décider et d'accomplir des actes, d'être, à proprement parler, une cause première; juste, en ce sens qu'il possède la notion du bien absolu, si non le courage de le mettre en pratique.

La société, nous le disions au début de ce chapitre, n'est qu'un nom générique donné à une collection d'individus; en faire une entité, une personne, c'est revenir au Réalisme scolastique, aux idées que Guillaume de Champeaux défendait contre Abélard. Si la société avait une âme et une conscience, il faut convenir que cette âme serait beaucoup moins clairvoyante et moins active, et cette conscience beaucoup moins délicate que celle de l'individu.

Imbus de ces idées, nous ouvrons avec confiance le fameux livre de Jean-Jacques Rousseau. Le titre, *Contrat Social,* nous attire; et les premiers arguments nous

rassurent. Oui, après les années de la première enfance, l'union de la famille elle-même résulte d'un accord de volontés. « Sitôt que le besoin cesse, dit Rousseau, le lien naturel se dissout. »

Quand on cherche l'origine de la société politique, il faut toujours remonter à une première convention. Un peuple, a dit Grotius, peut se donner à un roi. « Un peuple, conclut justement Rousseau, est donc un peuple avant de se donner à un roi. » Il le demeure, pendant qu'il accepte la direction du roi. Il l'est encore quand il se reprend, quand il y a eu rupture ou changement dans l'accord des volontés, et qu'il est procédé à un arrangement nouveau.

Tout ceci serait admirable, si Rousseau était demeuré fidèle à sa première pensée, exposée dans les dix premières pages de son livre. Cette première pensée n'était point chimérique. Il est en effet des exemples de contrats sociaux véritablement formés, corrigés, améliorés par l'accord des volontés individuelles.

Lisez « l'histoire de la loi anglaise » dans le beau livre de Pollock et Mailland. Après la conquête normande, la loi saxonne n'est pas détruite, mais modifiée et rendue conforme aux usages des vainqueurs. Guillaume le Conquérant et Lanfranc ne suppriment pas la législation d'Édouard le Confesseur, mais introduisent quelques formes nouvelles et quelques expressions françaises.

Quelle est l'œuvre des princes et des législateurs? Fournir une rédaction et donner une force exécutive à des principes établis déjà par l'usage, c'est-à-dire par un contrat peu à peu réglé et arrêté entre les individus. Au XII[e] siècle, en Angleterre, les termes du premier contrat seront modifiés : Le droit romain pénètre dans les usages.

Ernerius a retrouvé et commenté, dans sa chaire de Bologne, les *Institutes* et le *Digeste*. Ces principes fondés sur la logique, exactement adaptés à la réalité des choses, excitent un grand enthousiasme. Ce fut, disent les historiens anglais, comme un nouvel Évangile. Les tribunaux ecclésiastiques s'en emparèrent et, sur bien des points, la loi civile s'en inspira.

A travers tous ces changements subsiste, dans la loi anglaise, le respect de l'indépendance, on pourrait dire de l'autonomie de l'individu. Dès l'année **1215**, la grande charte de Jean sans Terre n'avait rien innové, mais restaurait simplement ce qui avait été et devait être. Jean avait rompu le contrat : on l'obligeait à le rétablir. Avant lui déjà un nouvel impôt ne pouvait être levé sans l'assentiment du Grand Conseil du Royaume; un homme libre ne pouvait être « pris, emprisonné, dessaisi, mis hors la loi, détruit enfin, en aucune manière, sinon par jugement régulier de ses pairs, suivant la loi du pays[1] ».

Il n'est pas une page de cette histoire juridique qui ne nous fasse considérer l'Angleterre comme une réunion d'hommes libres, adoptant des usages et les modifiant d'après les circonstances et les conseils qui

1. *Contrat social*, p. 150.

peuvent sembler meilleurs. Usages de temps en temps formulés et codifiés par des princes qui jouent presque le rôle de tabellions, simples enregistreurs des volontés exprimées. C'est le contrat, suivant le véritable sens du mot; et cet accord des volontés est un phénomène sans aucun rapport ni comparaison possible avec des évolutions physiques ou physiologiques. Des résolutions librement prises par des hommes n'ont rien de commun avec l'effet régulier et fatal d'une loi de la Nature.

Revenons maintenant en France, et à Jean-Jacques Rousseau. Celui-ci, quand nous lisions les premières pages de son livre, semblait devoir nous amener au même point, non plus par l'expérience historique, mais par le raisonnement. Ces seuls mots : le Contrat social, supposaient une société formée ou défaite par des volontés indépendantes. La famille elle-même, lorsque, le besoin cessant, le lien naturel s'était dissous, devenait, d'après Rousseau, au moins entre adultes, une société fondée sur un contrat.

Le malheur est qu'une flagrante contradiction éclate dans l'œuvre de Rousseau, à partir du cinquième chapitre, le Pacte social. L'homme précède la société et celle-ci se forme par contrat : tel est le début. Or il est de l'essence des contrats d'être infiniment variables : ils sont ce que les fait la volonté des contractants.

« Lex est quodcumque notamus » : telle est la devise de la Chambre des Notaires de Paris.

Au contraire Jean-Jacques Rousseau, après avoir

affirmé que toute société, et la famille elle-même, s'établit par une libre convention, affirme ensuite qu'une seule convention est possible. Il n'y a qu'un pacte social : il est imposé par la nature, et la raison populaire ne peut pas se tromper en l'adoptant, parce qu'elle ne peut pas vouloir autre chose.

Cela étant, il n'y a plus de pacte, plus de convention, et tout le reste du livre va contredire le début.

L'homme est né libre : et les hommes s'associent par l'accord de leurs volontés. Tel est le début. Mais s'il n'est qu'un seul contrat possible, s'il est par conséquent imposé à quiconque veut vivre en société, l'homme n'est pas né libre. Il l'a cru, mais il s'est trompé, si la force des choses l'oblige à consentir à une loi qui devient une loi fatale, à laquelle il ne peut se soustraire.

Il n'y a plus de contrat, il n'y a plus d'accord de volontés du moment qu'un seul arrangement est possible.

Ne prétendez pas que l'homme peut rejeter le pacte social et ne pas former de société du tout : ce serait se condamner à mort. Vous disiez, parlant des enfants : « Sitôt que le besoin cesse, le lien naturel se dissout. » Vous pourrez dire des adultes liés par le pacte social : « Sitôt que le besoin renaît, un lien naturel se reforme. » Mais rayez le mot de « contrat » qui présupposait ma liberté. Autant vaudrait dire alors que c'est en vertu d'un contrat que mon cœur bat, et que mes poumons respirent.

Quel est donc ce pacte, nécessaire, seul concevable,

et qui ne ressemble en rien au libre accord des volontés?

« Les clauses de ce contrat, dit Rousseau, sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues...

« Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule, savoir : l'aliénation totale de chaque associé à toute la communauté; car premièrement chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres[1]. »

Ce contrat préliminaire étant accepté, j'ai promis de n'accomplir désormais aucun acte, de ne prendre aucun engagement, qui ne soit accompli ou pris d'accord avec la collectivité dont je suis solidaire et dans son intérêt. Est-ce possible, surtout dans un grand État? Non; et Rousseau souhaitait de petites républiques. Est-ce désirable, même dans un petit État? Non encore : l'initiative privée, l'action individuelle ont besoin partout qu'un domaine leur soit réservé.

En tous cas, ce contrat radical n'est pas le seul que nous puissions imaginer. Il en est beaucoup d'autres; ils anticipent toujours, au profit de la collectivité, sur le droit de l'individu : il le faut bien. Mais tous, jusqu'à présent, laissaient à l'individu une sphère plus ou moins large d'indépendance; et ce plus ou moins est réglé par l'accord des volontés.

1. *Contrat social*, l. I, ch. 6.

Le contrat stipulant l'abandon intégral de soi-même est celui auquel a consenti un novice entrant dans une communauté religieuse. Avec cette différence capitale : la communauté religieuse ne se propose que le salut de ses membres et le règne de Dieu. La société politique poursuit un objet plus terrestre : prospérité matérielle et satisfaction légitime rendue aux droits de chaque personne.

Quelle garantie me reste après l'abandon total de moi-même à la Société? La réciproque, me dit Rousseau : tous les autres se sont de même abandonnés à vous.

Mais quel sera l'avantage de ces sacrifices mutuels? En pratique, comment se passeront les choses? Ou bien j'aurai su par de brillants succès acquérir une popularité triomphante et m'ériger en maître : un empire sera constitué à mon profit. Ou bien — aventure plus ordinaire — je serai entré dans un parti qui disposera ou ne disposera pas de la majorité, et je subirai la force, ou contribuerai à l'imposer. L'abandon, l'effacement des droits de l'individu devant ceux de la Société, c'est-à-dire de la majorité, est précisément ce en quoi consiste la tyrannie; et la plus odieuse est exercée par la foule, dont l'intelligence et la conscience collectives sont moins clairvoyantes et moins délicates que celles de l'Individu.

Mais ces conséquences sont trop simples, et nous allons être accusés de méconnaître la pensée profonde de Rousseau. Ce n'est pas de la majorité qu'il s'agit; je n'aurai même pas la consolation, étant opprimé, de me dire que je supporte la loi du grand nombre. Non; il s'agit de la volonté générale.

Quel est ce mystère? Qu'entend-il par volonté générale? Celle qui a conclu le pacte, et qui, à ce moment du moins, a dû être unanime. Le fait seul de demeurer sur le sol national exprimait un assentiment. Mais on se demande alors comment les opposants peuvent être libres, et cependant soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti.

La question, répond Rousseau, est mal posée. « La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale, c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres... Ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale qui est la leur. Quand l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'aurais voulu : c'est alors que je n'aurais pas été libre[1]. »

A quel signe reconnaîtrai-je donc ce que je veux véritablement et ce qui me fait libre? Ai-je pris, en

1. *Contrat social*, p. 186.

consentant au pacte social, l'engagement de céder toujours au vœu du plus grand nombre et d'en faire le mien? Cette explication serait trop simple encore, car Rousseau ajoute aussitôt : « Ceci suppose que tous les caractères de la volonté générale sont dans la pluralité : quand ils cessent d'y être, quelque parti que l'on prenne, il n'y a plus de liberté! »

Ainsi cette mystérieuse volonté qui pouvait être contraire à une minorité, peut être contraire même au plus grand nombre sans cesser d'être appelée générale, et sans rien perdre de sa force. Si quelqu'un refuse d'obéir « il y sera contraint par tout le corps, ce qui ne signifie autre chose qu'on le forcera d'être libre[1] ».

Proudhon parle en disciple de Rousseau. Il n'a pas dans la pluralité plus de confiance. « Comptons les voix; une opération d'arithmétique nous dira quelle idée domine et doit être souveraine. Ce simplisme brutal et matérialiste, dit M. Bouglé[2], a le don de mettre Proudhon en fureur... » Et M. Bouglé cite les passages suivants :

« Le moyen le plus sûr de faire mentir le peuple, c'est d'établir le suffrage universel.

« Le suffrage universel est une sorte d'atomisme par lequel le législateur ne pouvant faire parler le peuple dans l'unité de son essence, invite les citoyens à exprimer leur opinion par tête, viritim, absolument comme le philosophe épicurien explique la pensée, la volonté, l'intelligence par des combinaisons d'atomes. C'est l'a-

1. *Contrat social*, p. 38.
2. *Sociologie de Proudhon*, p. 179.

théisme politique dans la plus mauvaise signification du mot, comme si de l'addition d'une quantité quelconque de suffrages pouvait jamais résulter une pensée générale ! »

Enfin dans la solution du problème social[1] se lit cette phrase mystérieuse : « Le peuple, être collectif, j'ai presque dit, être de raison, ne parle point dans le sens matériel du mot. Le peuple, non plus que Dieu, n'a des oreilles pour entendre, des yeux pour voir, une bouche pour parler ! »

Comment fera-t-on, demande avec inquiétude M. Bouglé, pour connaître la véritable pensée du peuple ? C'est une question à laquelle il serait important de répondre.

S'il existe en effet une volonté du peuple, qui est la mienne même si je l'ignore ; qui est au moins ma volonté de citoyen, et que ma volonté particulière a tort de ne pas suivre, je dois bénir la contrainte qui me rappelle à l'exécution de ma vraie volonté, la clairvoyance qui a aperçu la pensée vraie de l'être collectif qui ne parle pas !

Malheureusement personne ne répond à la question de M. Bouglé : ni Rousseau, ni Proudhon. Et d'ailleurs ces sophismes ne sont pas nouveaux : ils sont tirés presque mot à mot de Hobbes ou de Grotius qui les exploitaient au profit de la monarchie absolue. Ils expliquent toutes les tyrannies, la révocation de l'Édit de Nantes aussi bien que la Terreur. Personne ne sait où prendre cette mystérieuse volonté générale. Mais il y aura tou-

1. *Contrat social*, p. 39.

jours des personnes habiles, ou des comités fort restreints en nombre qui s'en prétendront les interprètes, et qui, sous prétexte de la faire triompher suivant les temps, tantôt dresseront les listes de proscription du comité de salut public; tantôt rédigeront les fiches secrètes qui privent tant d'hommes de servir l'État, et tant de pauvres gens de compter sur son assistance.

Le préjugé de la volonté générale est au fond des mesquines tyrannies de notre époque ; il était au fond des fureurs mystiques de Robespierre ; il inspira encore l'universelle ambition de Napoléon. Quand l'Empereur distribuait à ses frères ou beaux-frères des couronnes bien mal à propos enlevées à des rois indigènes encore plus humblement asservis, d'étranges discussions de famille s'élevaient : il n'admettait pas que Naples, ou Madrid ou La Haye conservassent une tradition, une préférence, un intérêt particulier.

Les nations diverses devaient à ses yeux s'incliner devant une volonté générale : elle était la leur, même à leur insu, et une épée triomphante la leur avait heureusement révélée. Quelle illusion de la force !

Une même nation, si elle veut mettre en pratique la liberté, ne peut pas davantage tolérer le signe d'une prétendue volonté générale. Il n'y a pas de liberté, pas de parlement sans les partis. Un parti se met au service d'une cause, et n'est pas une coterie gouvernée par des intérêts particuliers. Mais, du régime parlementaire, Rousseau ne connaît que le conseil communal de Genève. « Plus le concert, dit-il, règne dans les assem-

blées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante [1]. »

Cela est trop évident; mais comme cette unanimité ne se produit pas, il faudra découvrir (par quelle incantation magique? en consultant quelle Sibylle?) la volonté générale et l'imposer. Or si l'on est sincère, c'est en vain qu'on la cherchera.

Il y aura toujours dans une société des esprits attachés aux traditions, et des chercheurs de nouveautés. Guillaume le Conquérant, au lieu de laisser se fondre peu à peu les usages, pouvait-il proclamer en Angleterre qu'il n'y aurait désormais qu'une seule volonté générale, enveloppant les regrets des Saxons et les ambitions des Normands? Et quand les intérêts sont en jeu, et ils ont dans la politique une part légitime, verra-t-on jamais une même volonté générale régner chez les agriculteurs, les négociants des villes et les industriels?

La Société s'établit grâce à des accords, choisis entre mille accords possibles, et conclus entre les volontés particulières. Sans ce libre choix, il n'y a pas de contrat social. La Société n'est qu'une collection : tant valent les individus séparés, tant vaut cette collection. La condition certaine de l'avenir et de la grandeur d'une nation consiste à laisser grandir les générations dans leur indépendance, dans leur fierté, sans moulage uniforme, prêtes à discuter, à modifier s'il le faut un pacte social toujours perfectible.

1. *Contrat social*, p. 185.

Persistons donc à affirmer qu'il existe une vérité sans avantages, une morale sans récompenses, une liberté même contraire à la volonté générale. Mais alors sur quels fondements nous appuierons-nous?

Nous ne pouvons plus nous contenter des réalités qui ne se produisent qu'au point de vue collectif et social, à savoir : un espace créé par le langage usuel; une vérité, une morale, façonnées au profit de la société; un moi qui, dans la société, n'est plus libre; un Dieu, enfin, qui serait la Société elle-même.

Cherchons s'il est des réalités éternelles; et revenons, pour nous en convaincre, à la 3e Méditation de Descartes : *De Deo : quod existat.*

CHAPITRE VII

DE DIEU

Descartes a cru nécessaire, avant de rien établir, de s'accoutumer à douter de tout, et « principalement, dit-il, des choses corporelles, ne sachant rien de si utile pour parvenir à une connaissance ferme et assurée ».

Mais il a hâte de sortir d'un fâcheux état d'esprit, qu'il apprécie en ces termes :

« Encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens sur cette matière, ce n'est pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune [1]. »

Il venait donc, lorsque nous l'avons quitté, de lancer tout à coup, avec une soudaineté un peu déconcertante, la grande affirmation sur laquelle toute sa doctrine philosophique repose : l'existence de Dieu.

Hobbes, Catérus, Gassendi, les auteurs d'objections, reviennent à la charge : Descartes va, point par point, leur répondre, et nous verrons qu'il a aussi répondu par avance à des objections venues plus tard.

1. *Réponses aux deuxièmes objections.*

Hobbes l'attaque avec vivacité[1]. Il se fâche. « Je vous ai dit souvent que de Dieu, de l'âme et de la substance, nous n'avons aucune idée. Un raisonnement définit la substance, mais ne nous la fait pas concevoir, et n'en fournit aucune idée, par conséquent... D'autre part, veuillez bien songer à ce que vous appelez plus de réalité. La réalité est-elle capable de plus ou de moins? une chose (*res*) va-t-elle être plus *chose* qu'une autre? »

Descartes riposte non moins vivement. Pour moi, j'ai dit souvent que j'appelais idée, aussi bien l'idée d'un être de raison, que celle d'un être perçu de toute autre manière. Oui, la réalité est susceptible de plus ou moins; la substance est plus réelle que le mode; une substance infinie et indépendante est donc plus réelle que celle qui est finie et dépendante. « Tout cela est fort connu. »

Gassendi remonte au point de départ de la démonstration. Pourquoi veux-tu arracher de ton esprit, même au moyen d'artifices, toute pensée antérieure? Pourquoi inventer des songes, un Dieu qui t'abandonne, un démon trompeur? Tu vas te dépouiller de ton vieux préjugé, pour en accepter un nouveau. Il suffisait de te méfier de la faiblesse de ton esprit. Mais tu penses le fortifier; il ne pourra plus concevoir que le vrai si tu l'as débarrassé de tout préjugé. Où donc est la nouvelle certitude?

Quoi! Oseras-tu raisonner ainsi? Si un être endormi,

1. *Objectiones tertiae*, p. 185.

abandonné de Dieu, trompé par un mauvais génie, estime faux tout ce qu'il savait, et annule tous ses jugements antérieurs; cet être-là va conclure qu'il existe, parce qu'il pense!

Oui, répond Descartes, moi-même, endormi, abandonné de Dieu, trompé par un démon, je déclare faux tout ce que je savais, et je rejette tous mes jugements antérieurs. Je conclus cependant que j'existe, parce que je pense.

Alors Huet, évêque d'Avranches, raille la forme de l'enthymème fameux : Je pense, donc je suis. Il traduit plaisamment : « Si sum, sum ; sum autem; ergo sum. » La critique serait juste, s'il s'agissait d'un raisonnement. Mais ce n'est pas le cas : il s'agit d'une intuition.

Longtemps après Descartes, la forme logique donnée à sa pensée est encore critiquée par Maine de Biran. Le moi est vu, par intuition, par une aperception immédiate. Il y a aperception immédiate du moi, du sujet qui dit *Je*, en se distinguant de tout ce qu'il lui est permis de se représenter ou de concevoir. Le moi s'aperçoit primitivement. Tout ceci est exactement conforme à ce que nous a enseigné Descartes.

Mais, prenant dans leur sens strict les mots : Je suis donc une chose qui pense, Maine de Biran poursuit : « Le moi qui attribue la pensée à la substance, n'est pas cette substance dont il croit affirmer l'être absolu; le sujet qui attribue et qui dit je, n'est pas l'objet d'attribution actuelle[1]. »

1. Note sur l'idée d'existence (1824) publiée par P. Tisserand.

N'est-ce pas là une mauvaise querelle ?

Il faudrait donc se contenter d'affirmer *Je* ou *moi* sans ajouter un jugement, ni même une observation quelconque, sous peine d'exprimer autre chose que l'aperception immédiate, et de prononcer un jugement. La psychologie deviendrait une science fort brève. A l'exclamation Je ! ou Moi ! il ne serait pas permis d'ajouter un seul mot. D'ailleurs, n'a-t-on pas depuis longtemps remarqué que nous sommes pour nous-mêmes, par le moyen de la conscience, à la fois sujet et objet ?

Maine de Biran approuverait Descartes s'il avait dit : Je suis une force, et non une chose. Il estime qu'une force est un principe actif, et qu'une substance est passive. La substance est ce qui demeure lorsque la pensée supprime tous les caractères sensibles ; c'est le morceau de cire, par exemple, que Descartes dépouille de sa couleur, de son odeur, de son poids, de sa consistance ; la substance se conçoit dans l'espace, et elle est matière.

Au contraire le moi, le soutien permanent de toutes mes pensées, volitions, émotions, est un principe actif, une force ; ce ne peut être rien de semblable à la substance étendue et passive qui demeure en un objet, quand je l'ai dépouillé de tous ses caractères sensibles.

Nous retrouvons le dynamisme ; nous voyons paraître la monade. Mais Descartes n'est point pris en faute. Il plaît à Maine de Biran de juger légitime l'emploi du mot substance seulement quand il s'agit de matière sensible

et étendue : or très souvent Descartes a déclaré le contraire[1]. Il attribue une substance à des entités incorporelles ; et à Dieu même. C'est même en moi ou en Dieu que la notion de substance se conçoit distinctement. Car existe-t-il des substances corporelles ? Rien n'est moins sûr, déclare une phrase citée plus haut, de la 3e Méditation[2]. Il se peut, dit encore Descartes, malgré la différence qui sépare la chose qui pense de la chose étendue, que j'aie tiré de la connaissance que j'ai de moi-même, la notion de substance en général, et que j'attribue ensuite une substance à un rocher ou à un arbre. La substance directement connue est incorporelle : c'est le moi.

Thomas Reid[3] a repris les objections de Gassendi et de Catérus. Descartes doute du témoignage de ses sens : pourquoi ne pas douter aussi de sa conscience ? Le témoignage de sa raison ne le rassure pas, même en géométrie ; comment accorde-t-il sa confiance à une intuition qui l'a convaincu de l'existence de Dieu ?

Kant, dans sa discussion de la Preuve ontologique[4], nous paraît, avec beaucoup plus de science, soulever la même difficulté. Il argumente ainsi : on se demande

1. Objectiones tertiæ, p. 176. Responsio. Sunt actus quidam quos vocamus corporeos ut magnitudo, figura, motus...

Sunt alii actus quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiæ conveniunt ; atque substantiam cui insunt dicimus esse rem cogitantem, sive alio quovis nomine, modo ne ipsam cum substantia corporea confundamus...

2. *Meditatio tertia*, § 48.

3. 6e *Essai*, ch. II.

4. *Dialectique transcendentale.*

s'il y a un être nécessaire. On définit en paroles (cela est aisé) la chose dont la non-existence est impossible à concevoir. Il faudrait définir aussi les conditions qui nous rendent cette conception impossible. « Ou bien, sous le nom d'être nécessaire, nous ne pourrons dire si nous pensons à quelque chose ou à rien du tout. »

Vous cherchez aussitôt des exemples à citer. Une proposition géométrique, celle-ci par exemple : « Tout triangle a trois angles », est absolument nécessaire.

« Mais cet exemple est tiré d'un jugement, non d'une chose existante. La nécessité d'un jugement n'a rien de commun avec l'absolue nécessité d'une chose. Ce n'est qu'une nécessité conditionnée par la chose choisie pour servir de prédicat au jugement. »

Il y a trois angles, s'il y a triangle. Mais je ne voyais rien, a déjà dit Descartes, qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle[1].

Est-il utile d'entrer dans ces détails logiques? Dire : tout triangle a trois angles; ce n'est pas énoncer une chose; ce n'est pas même porter un jugement. C'est commettre simplement un pléonasme. Seulement ni saint Anselme, ni Descartes ne l'ont commis; ils ne sont pas tombés dans une pareille erreur.

A Kant, comme à Thomas Reid, ils pourraient répondre : Quand nous affirmons l'existence de Dieu, nous ne portons pas un jugement; nous ne raisonnons pas à proprement parler ; nous avons une vue directe. Nous

1. *Discours sur la Méthode*, 1re partie.

nous sommes vus nous-mêmes, imparfaits; et aussitôt nous est apparue la perfection qui nous manque. Nous n'inventons pas un être, dont la perfection serait la condition, comme les trois angles sont la condition du triangle. Non : notre esprit n'a pas recours à une invention. Il conçoit d'abord, *in intellectu*, l'Être parfait. Cet Être existe *in re*, dit saint Anselme ; autrement il ne serait pas parfait. L'idée de cet être contient plus de réalité qu'aucune autre, dit Descartes. Et au fond, le langage des deux philosophes est le même.

Descartes, jusqu'à présent, n'a proposé aucun syllogisme; il a seulement tiré parti de « ces illustrations que notre esprit reçoit de son créateur, et sans lesquelles il ne serait pas capable de raisonner. J'avoue, écrit-il au Marquis de Newcastle[1], qu'elles sont un peu obscurcies par le mélange du corps; mais encore nous donnent-elles une connaissance première, gratuite, certaine, et que nous touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux... Cette connaissance n'est pas un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent, et la manie. Quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, ne doutez pas... de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive ».

1. Avril 1648.

II

Pascal n'accorde pas à nos âmes une si haute destinée. Il a dit de l'homme : « S'il se vante je l'abaisse; s'il s'abaisse je le vante et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible. »

Et il l'abaisse bien plus souvent qu'il ne le vante. Avons-nous besoin de rappeler tant d'ironies sublimes : le grain de sable dans le rein de Cromwell, ou bien le nez de Cléopâtre; puis, en présence des astres « qui roulent dans le firmament des sphères infinies » et de toutes ces « conceptions que nous enflons en vain, n'enfantant que des atomes au prix de la réalité des choses... l'imperceptible ciron qui a des jambes, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang; l'immensité de la nature dans l'enceinte de cet atome imperceptible; un abîme nouveau ». Et enfin l'homme « comme suspendu entre ces deux abîmes de l'infini et du néant ».

Cette admirable éloquence est surtout dépensée à montrer notre petitesse matérielle. De cela Descartes ne s'est jamais inquiété : les dimensions de notre corps, la place que nous occupons dans l'espace importent-elles beaucoup à notre vraie grandeur? Il est trop vrai qu'un grain de sable nous tue; et que souvent le nez de Cléopâtre a fait commettre des folies. Mais quoi? Parce que notre demeure en l'Univers est mesquine, ou parce que

les passions quelquefois nous emportent, ou parce que nos reins sont mal bâtis, l'édifice de nos connaissances sera-t-il fragile? Et notre existence même sera-t-elle mise en question?

Descartes a prononcé les mêmes paroles : « Je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, entre le souverain Être et le non Être[1]. » Mais alors ni les astres du ciel, ni les cellules microscopiques ou les globules du sang ne l'occupaient : que pouvaient avoir de commun avec son esprit ces grandeurs relatives? Il nous a dit ce qu'il en pensait[2] : « Quant aux idées que j'avais de plusieurs choses hors de moi comme du ciel et de la terre, ne remarquant rien en elles qui semblât les rendre supérieures à moi, je pouvais croire que si elles étaient vraies, c'étaient des dépendances de ma nature. »

A la vérité, Pascal s'est opposé à lui-même cette superbe réplique : « Quand l'Univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue : car il sait qu'il meurt et l'avantage que l'Univers a sur lui, l'Univers n'en sait rien! »

Mais il n'a pas repris confiance. Car, d'autre part, il a écrit :

« L'intelligence de l'homme tient, dans l'ordre des choses intelligibles, le même rang que son corps dans l'étendue de la nature, et tout ce qu'elle peut faire est d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses,

1. *Quatrième Méditation.*
2. *Dicours sur la Méthode*, 4e partie.

dans un désespoir éternel d'en connaître ni les principes, ni la fin... Cet état qui tient le milieu entre les extrêmes, se retrouve en toutes nos puissances. »

Nous pouvons clore, après cette citation, le dialogue, car Descartes n'eût jamais accepté une pareille assimilation. Rappelons-nous le jugement qu'il porte sur lui-même : « Je suis une chose qui pense ; Je ne ne suis pas autre chose et tout ce qui, le plus près de moi, en mon corps même, est autre chose, n'est point moi. »

Descartes, et tout autant que lui saint Anselme sont des intellectuels, confiants en la raison, inaccessibles à la mélancolie, ignorant le pessimisme. Ce ne sont pas des mystiques. Leurs intuitions ne sont pas des visions. Ils peuvent encore moins être cités comme exemples d' « expérience religieuse » par les auteurs contemporains.

Voici un mot qui a été inventé par M. William James ; et M. Boutroux dans des articles de la *Revue de Métaphysique* nous a donné une lumineuse analyse de la doctrine du philosophe américain. Nous la résumons ici.

L'expérience psychologique qui déborde de beaucoup l'expérience physiologique nous montre des altérations de la personnalité. Autour du foyer de la conscience règne une région moins éclairée, moins fermée aussi. Ces frontières incertaines pourraient se comparer à des ondes lumineuses qui vont s'élargissant ; ou bien à une large auréole autour d'une figure. Le bord extrême de l'auréole n'est pas imperméable aux autres rayons, ne les reflète pas, ne les renvoie pas ; et dans cette région

que le psychologue Myers appelle subliminale, nous pouvons prendre conscience d'un autre Être plus grand que nous. La conscience religieuse, dit M. Boutroux, c'est la conscience humaine ayant l'impression qu'elle communique avec Dieu.

Quand on a compris, en lisant l'excellent livre de M. Georges Michelet[1], les définitions de la transcendance et de l'immanence, on apprend que l'idée de Dieu a été présentée par James sous une troisième forme : Dieu tangent à l'âme humaine.

Nous songions un jour à ces trois degrés dans la connaissance de Dieu en regardant, au Musée de Madrid, les peintures célèbres du Greco. Dans le « Baptême du Christ », la terre n'occupe que la moitié du tableau, Dieu, les anges, les séraphins emplissent un paradis ouvert et visible. Le peintre a exprimé l'idée d'un Dieu transcendant à notre univers. Dans le « Crucifiement », le ciel s'est refermé ; le dialogue de l'amour et des douleurs, du sang et des larmes se poursuit en ce monde ; Dieu ne se montre plus comme objet de connaissance en dehors et au-dessus de nos âmes : il est immanent à l'humanité. Dans « le cénacle », la Vierge et les apôtres réunis occupent encore tout le tableau ; mais de petites flammes à peine visibles viennent éclairer leurs fronts : symbole de Dieu tangent à nos âmes ; et de l'expérience religieuse décrite par M. William James.

Le Dieu de saint Anselme et de Descartes est transcen-

1. Georges Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1912.

dant au monde et à l'homme. Descartes ayant eu la connaissance et de lui-même, et d'une foule d'autres objets composant le monde, a laissé sa raison abattre tous les objets de sa connaissance, sauf un seul, qui est le moi, resté debout au milieu des ruines du monde. Il s'est dit ensuite : « Je doutais, et par conséquent mon être n'était pas parfait. Car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter[1]. » Ainsi sa raison convaincue de sa propre faiblesse, a besoin de l'idée de l'Être parfait; sans lui elle devient incertaine de tous les objets extérieurs, et ne reste assurée que de sa propre existence. Mais elle ne saurait douter de l'existence de l'Être parfait, car « tenir cette idée du néant, c'est chose manifestement impossible [2] ».

Notre philosophe, heureux de cet appui souverain et des vérités découvertes, n'a rien de la piété d'un moine qui cherche des consolations religieuses, au milieu des rudesses de la Vie. Sa foi en Dieu est un acte de raison et non un élan de tendresse. Encore moins va-t-il risquer des excursions dans le subconscient et le subliminal. Il n'y a rien dans ces régions qui puisse être exprimé clairement et distinctement; rien par conséquent qui mérite l'attention de Descartes.

1. *Discours sur la Méthode*, 4e partie.
2. *Id.*

III

Avant d'exposer la dernière preuve fournie par Descartes, cherchons à nous représenter le chemin tracé par son grand précurseur, saint Anselme.

Quentin Matsys a peint une étrange figure : un personnage qui se relève à demi, un genou encore plié vers la terre, la main abritant ses yeux éblouis, le regard en extase tendu vers le ciel. Il est au fond d'une vallée, entourée de montagnes escarpées, dont tous les sommets sont couronnés de tours et de châteaux. Le tableau est au musée de Bruxelles, et fait partie de ce triptyque admirable où l'on voit la mort de sainte Anne.

Si le personnage était plus jeune, presque enfant, on eût pu croire que Matsys avait peint saint Anselme.

Eadmer, le biographe et le serviteur du saint abbé du Bec, nous raconte, en effet, qu'étant enfant, et entendant sa pieuse mère parler toujours du seigneur du ciel, Anselme rêva qu'il voyait le palais de ce seigneur entr'ouvert.

Il était né et avait été élevé dans la vallée d'Aoste, où ses parents habitaient noblement un château dominant quelques métairies et quelques champs plantés de maïs, de vigne et d'olivier. Il avait une pieuse mère, un père bon vivant, occupé du soin de ses terres et de parties de plaisir avec ses voisins. Il doit exister encore, dans la vallée d'Aoste, beaucoup de ménages semblables.

L'enfant, auquel sa mère parlait du roi du Ciel, regardait les montagnes hérissées de tours : là se dressaient les fières demeures des amis de ses parents : il imaginait au-dessus de toute la terre un seigneur plus puissant, plus riche, plus juste et plus vaillant que tous les autres. Et, nous raconte Eadmer, comme un enfant nourri dans les montagnes, il pensa qu'il pourrait gravir ce ciel mystérieux, et se mit en marche.

Comme Descartes, il visita les cours et vit les princes; les peuples le prièrent à genoux d'accepter les hautes dignités de l'Église. Il connut toutes les grandeurs humaines et les estima à leur prix. Ne pensez pas qu'il les méprise. Son âme n'est pas une âme chagrine, dédaignant les efforts des hommes et les charmes de la nature : il trouve dans les créatures, il le dit, un certain degré de perfection. Non, Anselme n'a pas été transporté d'un coup d'aile sur le sommet du temple, et ne regarde pas sous ses pieds tous les royaumes de l'univers. Ce n'est pas non plus un philosophe de l'absolu, un Spinosa, que la logique de l'unité, de l'infini, de l'immuable a conduit à poser l'existence d'un seul être incompréhensible et à exclure tous les autres. Anselme est un pèlerin qui gravit les pentes, et veut monter plus haut que les châteaux et les tours.

Plus haut, plus grand! Un être plus puissant que les rois, plus vénérable que les docteurs de l'Église, plus beau que les forêts et les étangs! Il le cherche dans son esprit, et il fuit le monde. Enfermé dans sa cellule de l'abbaye du Bec, il procède par comparaison. Il ne

s'efforce pas comme Spinosa de faire tenir dans son esprit la conception de l'infini. La forme même de son langage philosophique se ressent de ce dessein; et dans le *Proslogium* de saint Anselme le comparatif est d'un emploi beaucoup plus fréquent que le superlatif.

Il se livre donc avec amour à la poursuite de l'être plus grand que tous ceux qu'il connaît. Et son serviteur et historien nous assure que cette recherche absorba toutes ses facultés, au point de lui faire oublier vêpres et complies, et de le distraire de son bréviaire. Son âme pieuse en fut troublée, et il se demanda un instant si la recherche passionnée de l'existence réelle de Dieu n'est pas une tentation du démon.

Mais une nuit, il lui semble n'être plus seul dans sa cellule. L'être qu'il a aperçu *in intellectu,* est là, *in re.* Ses raisonnements ont pris corps, et son esprit a contemplé la suprême réalité.

Eh quoi! lui dira, le lendemain, le moine Gaunilon, votre cerveau est-il capable d'enfanter comme celui de Jupiter d'où sortit Minerve tout armée? Si vous imaginez un cheval ailé, irez-vous voir demain matin si par hasard les ailes de Pégase ne cachent pas le soleil? J'imagine quant à moi une île, la plus fertile, la plus riche, la plus belle des îles. Si elle n'existe que dans mon esprit elle est inférieure à celle qui existerait en réalité. Or elle est la plus parfaite de toutes les îles. Elle existe donc, mais en une région de l'Océan, ignorée des navigateurs. Voulez-vous parcourir les mers pour l'aller chercher?

Il n'est pas sûr que de pareilles raisons n'eussent pas, en ces temps anciens, enflammé le courage des navigateurs et fait ouvrir au vent les voiles des nefs, pour la recherche de l'île merveilleuse. Cependant saint Anselme n'est point dupe. Il répond : Votre île merveilleuse, moine Gaunilon, n'est pas l'être plus parfait que tous les autres. C'est une très belle île : voilà tout; et il n'est aucune raison pour qu'en elle, l'existence se joigne à l'essence, comme un dernier degré de perfection.

Les grossières raisons de Gaunilon ne troublent pas le saint philosophe. Aussi n'a-t-il pas eu, comme sainte Thérèse, une vision fugitive, dans les doux transports de l'extase. Il n'a pas été l'objet, comme dit M. William James, d'une expérience religieuse; et le subliminal n'a rien à faire dans son état d'âme. Il ne s'est confié qu'à la froide raison : elle seule l'a conduit; il a vu, il a touché, et il s'écrie, un peu comme saint Thomas, mais comme un saint Thomas logicien et non sensualiste : *Hoc es tu, Domine Deus meus.*

IV

Au début, lorsque Descartes établit que les idées existant objectivement dans notre esprit ont plus ou moins de réalité, il procède suivant la manière de saint Anselme. Dire que l'être parfait a plus de réalité que tout autre, cela revient à dire, en effet, qu'en l'Être parfait l'existence se joint à l'essence; et qu'il ne peut

pas être conçu par notre esprit, sinon existant. Quand nous comparons la pensée de Descartes à celle de saint Anselme, il nous semble qu'elles ne diffèrent que par l'expression qui leur est donnée.

Mais Descartes tient d'autres arguments en réserve. Il ne se contente pas de la preuve ontologique et va s'appuyer subsidiairement sur le principe de causalité.

Revenons où nous en étions restés : l'idée de l'Être parfait est en nous. Elle possède en elle-même plus de réalité objective qu'aucune autre. Elle donne lieu moins que toute autre, au soupçon de fausseté. D'ailleurs, en tant qu'idée, elle ne me trompe pas; elle existe. Ce qui aurait pu me tromper, c'eût été le jugement par lequel j'attribue à mes idées un objet extérieur à moi.

Cette idée est-elle claire et distincte? On me dira que je n'embrasse point l'infini, et qu'en Dieu sont mille autres vertus que ma pensée ne peut ni embrasser, ni même atteindre. A ceci, Descartes a répondu[1] : « Il est de la nature de l'infini que ma nature qui est finie et bornée ne le puisse comprendre; et il suffit que je conçoive bien cela et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit. »

1. *Troisième Méditation*, p. 36.

« L'idée de cet Être parfait et infini, dit encore Descartes[1], est entièrement vraie : on ne peut feindre qu'elle ne me représente rien de réel comme j'ai dit tantôt de l'idée du froid. »

Cependant il suppose que quelqu'un fera cette réserve : « Encore que peut-être l'on puisse feindre qu'un tel Être n'existe pas. »

Cette réserve n'aurait point de valeur pour saint Anselme : à ses yeux l'existence de l'Être parfait est inséparable de l'essence, puisque *esse in re* est plus que *esse in intellectu*. Elle n'en a pas davantage pour Descartes. Il a dit, dans le *Discours de la Méthode :* « Revenant à examiner l'idée que j'avais de l'Être Parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, en même façon qu'il est compris en l'idée d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre ; ou même encore plus évidemment[2]. »

« Si des gens doutent de l'âme et de Dieu, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au delà des choses sensibles et que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible[3]. »

Cette formule est admirable de concision et de clarté. Mais Descartes a voulu rallier même ces sensualistes vulgaires. Ils refusaient de voir; il a fallu les convaincre par un syllogisme. C'est à eux qu'est destinée la deuxième preuve.

1. *Troisième Méditation*, p. 37.
2. *Discours sur la Méthode*, 4e partie.
3. *Id.*

Il cherchera quelle est, non plus la nature, mais l'origine des idées qu'il trouve en lui-même. Il trouve en lui-même l'idée de l'Être parfait et infini. Or cette idée ne peut provenir de son esprit. Il faut donc qu'elle résulte d'une cause extérieure à lui. Tel est, en résumé, l'argument.

Dans les deuxièmes objections recueillies par le Père Mersenne de la bouche de plusieurs théologiens et philosophes, se présente ici une remarque imprévue. « L'effet, dites-vous, ne peut avoir aucun degré de perfection ou de réalité qui n'ait été auparavant dans sa cause. Mais nous voyons tous les jours que les mouches et plusieurs autres animaux, comme aussi les plantes, sont produits par le soleil, la pluie et la terre, dans lesquels il n'y a point de vie, comme en ces animaux, laquelle vie est plus noble qu'aucun autre degré purement corporel; d'où il arrive que l'effet tire quelque réalité de sa cause qui néanmoins n'était pas dans sa cause. »

N'est-il pas curieux de voir appliquée même à la naissance des idées, la thèse de la génération spontanée, alors communément admise?

La réponse de Descartes est péremptoire, bien que proférée au nom de la seule raison, et avant l'expérience. S'il est, dit-il, dans les animaux quelque perfection qui ne se présente pas aussi dans les corps inanimés, « elle leur vient d'ailleurs, et le soleil, la pluie et la terre ne sont pas *les causes totales* de ces animaux ». Pasteur démontrera qu'il faut un germe pour compléter la cause totale.

Mais voici, sur le terrain de la logique, un obstacle plus sérieux. Le théologien Catérus n'admet pas, entre l'idée et l'objet, une relation causale. Je suis vu : l'idée de ma personne s'est formée en un autre esprit. Cela ne me prend rien, ne me modifie et ne me diminue en rien : « Mon rôle, qui est celui d'objet, est simplement de terminer à moi l'acte de l'entendement de mon voisin qui pense à moi. Il peut accomplir cet acte sans me voir; il peut l'accomplir même sans que j'existe encore. »

Descartes a dit : « L'idée c'est la chose pensée en tant qu'elle existe objectivement dans l'entendement. » Catérus accepte la définition : seulement, dit-il, ce que vous appelez la chose pensée n'est rien. Ce n'est point une chose. « C'est une simple dénomination, un pur néant. »

Il est vrai, répond Descartes, que j'ai donné quelque part cette définition. Je n'y change rien. Cependant être objectivement dans l'entendement ne signifie pas provoquer et terminer une opération passagère; cela signifie : « être dans l'entendement à la façon dont les objets ont coutume d'y être... L'idée du soleil est le soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement comme il existe au ciel; mais objectivement, c'est-à-dire en la manière dont les objets ont coutume d'exister en l'entendement ».

Le philosophe se répète; et l'importance de l'affirmation en vaut la peine. Soit : le soleil existe formellement au ciel. Mais, dirait un disciple de Berkeley, que puis-je connaître de cette existence formelle? Ce que je

connais, c'est l'idée qui existe en mon entendement. Et le soleil n'y existe pas, même objectivement.

Descartes avoue que cette façon d'être « est, de vrai, bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement. Mais pourtant ce n'est pas un pur rien, comme je l'ai dit ci-devant ».

Nous trouvons toujours chez Descartes comme chez saint Anselme la pensée d'une gradation, d'une possibilité de plus ou de moins dans l'existence et dans la réalité. L'objet, dans l'entendement, a encore une existence propre, bien qu'imparfaite : elle lui suffit.

Il frappe alors Catérus au point faible..... Parce que cette chose, dit Catérus, est seulement une idée et non pas quelque chose en dehors de moi, elle peut à la vérité être conçue, mais elle ne peut aucunement être causée, ou mise hors de l'entendement.

Oui, riposte Descartes, « hors de l'entendement l'idée n'est rien. Mais elle a besoin de cause pour être conçue ».

Ainsi premièrement l'idée, dans l'entendement, est une réalité, une chose existante bien que d'une existence imparfaite : et secondement elle ne peut pas être conçue, c'est-à-dire commencer d'exister à sa manière, sans une cause.

Maintenant, inventez une « machine très artificielle et faites que cette idée contienne un tel artifice objectif plutôt qu'un autre : elle doit avoir cela de quelque cause, et l'artifice objectif est la même chose au respect de cette idée qu'au respect de l'idée de Dieu la réalité ou perfection objective... Puisque nous avons

en nous l'idée de Dieu dans laquelle toute perfection est contenue que l'on puisse jamais concevoir, on peut de là conclure très évidemment que cette idée dépend et procède de quelque cause qui contient en soi véritablement toute cette perfection, à savoir de Dieu réellement existant. »

Pour plus de sûreté il recommence encore le classement de ses idées : cette fois au point de vue de leur cause extérieure. « Pour celles, dit-il, qui me représentent d'autres hommes ou des animaux ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux, ni aucuns anges. »

Viennent ensuite les choses corporelles. « Je n'y reconnais rien de si grand ni de si excellent qui ne puisse venir de moi-même. » En effet, le mécanisme ramène tout l'univers à n'être que l'espace et le temps, les deux formes de notre faculté de percevoir.

Puis les couleurs, odeurs, sons, le chaud, le froid, sont-ce là des choses véritables, ou fausses et seulement apparentes? « J'ignore si les idées que je conçois de ces qualités sont en effet les idées de choses réelles ou bien si elles ne me représentent que des êtres chimériques qui ne peuvent exister.

« Ainsi les cieux et les astres, les couleurs et les harmonies, tout ce que je vois et tout ce que j'imagine, le monde enfin pourrait ne provenir que de mes idées et

de mes impressions, n'exister que par moi, n'être que l'édifice de mes rêves.

« Il ne reste, conclut Descartes (après l'idée de moi-même) que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent), ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents que plus je les considère et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Par conséquent il faut que Dieu existe. »

Il se pose quelques objections, et il y répond. Peut-être suis-je plus grand que je ne pense: ne vois-je pas mes connaissances s'étendre d'année en année? Mais non, « encore qu'il y eût dans ma nature beaucoup de choses en puissance qui n'y sont pas encore actuellement, tous ces avantages n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la divinité ».

Il se demande encore si » moi-même qui ai cette idée de Dieu, je pourrais être, au cas qu'il n'y eût pas de Dieu ». Il conclut ou plutôt il répète que « de cela seul que j'existe et que l'idée d'un être souverainement parfait est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée » [1].

1. *Meditatio tertia*, passim.

V

« De cela seul que j'existe... » Ces mots, au moment où la démonstration s'achève, rappellent ce qu'il a d'abord montré, et ce qui fut la première assise de son raisonnement. Descartes approuverait, car elles résument toute la marche de ses idées, ces paroles superbes de Pascal : « La belle chose de crier à un homme, qui ne se connaît pas, qu'il aille à Dieu! Et la belle chose de le dire à un homme qui se connaît[1]! » Il s'est vu lui-même, avant d'avoir la connaissance de l'Être parfait.

Leibnitz, dans le *Journal des savants* de l'année 1686, a examiné une démonstration cartésienne, fondée sur l'idée de l'Être Parfait, et proposée par le père Lami. Il la jugerait définitive s'il était évident à priori qu'un tel être fût possible. S'il est possible, il est réel. La preuve est considérable; elle a une valeur *présomptive,* car tout être doit être regardé comme possible, tant que le contraire n'est pas démontré.

Leibnitz préfère cependant un langage plus simple, et qui va ressembler beaucoup à celui de saint Anselme. Ne cherchez pas, n'accumulez pas, en un seul être, toutes les perfections; il pourrait s'en trouver d'incompatibles entre elles, et l'idée ne serait pas clairement conçue. Considérez l'être qui est par lui-même, sans conditions

1. P. 95, t. II, édition Faugère.

préalables : « ens a se ». Il existe, dirait saint Anselme, par son essence même. Mais, ajoute Leibnitz, « qu'entend-on par l'essence de la chose? C'est ce qui fait, en particulier, sa possibilité. L'idée de Dieu devient alors l'idée de l'Être qui doit exister, par ce seul fait qu'il est possible.

Désormais contre l'idée de Dieu, la seule ressource sera de nier la possibilité de l'Être. On verra plus loin avec quelle force M. Bergson démontre, comme d'ailleurs l'a fait Descartes, que le néant est *impensable ;* aucune métaphysique ne peut conférer l'antériorité, sur l'Être, au néant. Et on peut avoir l'assurance que lorsqu'ils parlent de l'Être, Leibnitz, aussi bien que Descartes, ne considèrent pas le cours des astres ni les marées de l'Océan; mais l'Être intelligent et libre.

Les démonstrations de la philosophie ne peuvent pas être suivies d'un coup d'œil rapide, ni jugées d'un seul mot. La philosophie ne ressemble pas à l'algèbre : tous les termes qui figurent dans ses raisonnements ne sont pas des noms ou des signes, mais des réalités concrètes. Dès lors, quand on veut suivre un raisonnement philosophique, la difficulté ne consiste pas à savoir passer d'un terme à l'autre, ni à tirer une conclusion; mais à acquérir de chacun des termes pris isolément, la complète intelligence. Or ces termes ne sont rien moins que l'Être, le moi, la liberté, l'infini. Il est des problèmes dont la solution apparaît tout de suite, les prémisses étant posées; mais dont les prémisses peuvent occuper les méditations de toute une vie.

Il arrivera de même en physique qu'une loi concernant l'énergie électrique ou calorifique soit énoncée et même comprise par un étudiant, qui ne possède pas une notion adéquate de ce qu'expriment ces mots énergie, chaleur ou électricité : il aperçoit la forme de la loi, il n'en possède pas le sens profond.

A plus forte raison, en philosophie, les démonstrations presque semblables, et se confirmant l'une l'autre, données par Descartes, saint Anselme ou Leibnitz, peuvent n'offrir à beaucoup d'esprits que la valeur d'un illustre témoignage, et ne servir qu'à indiquer une direction. Tenons cependant pour certain que Descartes, saint Anselme ou Leibnitz, étant en complète possession des données du grand problème, estimaient ces démonstrations aussi solides et décisives qu'aucune de celles de la mécanique ou de l'astronomie.

Au jugement de Descartes, l'existence de Dieu, certitude primordiale, précède toutes les autres certitudes; elle leur sert de fondement; elle garantit la réalité objective du monde extérieur; elle atteste la vérité des lois que la science découvre.

Comment donc Pascal a-t-il pu écrire ces lignes :

« Je ne puis pardonner à Descartes : il aurait bien voulu dans toute sa philosophie pouvoir se passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement. Après cela il n'a que faire de Dieu[1]. »

1. Cité par V. Cousin. Rapport à l'Académie française sur l'utilité d'une nouvelle édition des *Pensées*.

Il n'a que faire de Dieu, qui est pour lui la source de toute connaissance et le garant de tout raisonnement! Le respect dû à un grand homme empêche de dire tout ce qu'on pense d'un pareil propos.

Descartes a-t-il, d'ailleurs, avec tant d'importance, mis en avant l'argument du *primum movens?* Il connaissait l'inertie, qui continue le mouvement aussi bien que le repos. Toujours, dans les *Premiers Principes*, il se représente, dans l'espace plein, toute la masse rompue et toutes les parties en mouvement. Nous lui demanderons en vain l'origine de ce mouvement, et de ce que Pascal appelle la première chiquenaude; car il ne s'est pas supposé en présence d'un espace plein de matière immobile, et attendant une impulsion. Si Dieu est le moteur, c'est parce qu'il est en même temps le créateur.

Descartes s'exprime ainsi dans les *Premiers Principes :*

« ... Par sa toute-puissance il a créé la matière avec le mouvement et le repos de ses parties, et il conserve maintenant en l'univers par son concours ordinaire autant de mouvement et de repos qu'il y en a mis en le créant.

« ... Puisqu'il a mis en plusieurs façons différentes les parties de la matière lorsqu'il les a créées et qu'il les maintient toutes en la même façon et avec les mêmes lois qu'il leur a fait observer en leur création, il conserve incessamment en cette matière une même quantité de mouvement. »

C'est le principe du Mécanisme, et la condamnation de la spontanéité ou de la contingence, en tout ce qui n'est pas l'Être intelligent et libre.

Mais, sur le premier départ, et au sujet de Dieu créateur ou moteur, Descartes a peu écrit. Au contraire sa pensée s'attache constamment à Dieu accompagnant et soutenant la création. Chaque instant de la vie du monde est une création nouvelle; et chaque moment de la pensée de l'homme est une inspiration puisque, sauf cette seule affirmation « je suis, quand même je me trompe sur tout le reste », il n'ose répondre d'aucun objet, même clairement et distinctement vu, sans s'aider de la conviction que l'Être parfait ne le trompe pas.

Cette profonde notion de l'Être, dans sa perfection, est au fond de toutes les pensées de Descartes. C'est par elle qu'il triomphe du Relativisme, et se sent en présence de la réalité concrète et vivante : sans elle, il n'écrirait ni les *Météores,* ni l'*Optique*, ni même la *Géométrie*. C'est cette même notion qu'il exprime par cette parole superbe : « Du connaître à l'Être la conséquence est bonne ». C'est elle encore que tous les commentateurs de Descartes ont traduite par ces mots : véracité divine. Comment Pascal a-t-il pu écrire : Descartes n'a que faire de Dieu!

CHAPITRE VIII

DESCARTES

On a dit souvent qu'il faut, pour être équitable, juger les hommes en se reportant au temps où ils vivaient et aux idées de ce temps. Cette règle s'applique aux hommes de gouvernement, et s'impose à leurs historiens. Mais l'historien des philosophes n'est pas tenu à cette réserve. Il ne raconte point; il expose; il n'est pas le juge du bien et du juste; il est le critique du vrai. Le temps, le milieu social ne doivent pas exercer sur son jugement une influence; les doctrines seules sont l'objet de son étude. Et elles n'ont ni âge, ni patrie. Aristote, Platon, Descartes appartiennent à tous les pays et à tous les siècles.

Cependant, comme toute abstraction répugne à notre nature, la vie et le caractère d'un homme contribuent à la valeur de ses idées, en augmentent la portée, en montrent la sincérité. Schopenhauer, Nietzsche furent des hommes inquiets et malades. La raison, l'honnêteté, on peut dire la santé morale sont les caractéristiques

de Descartes; une étroite parenté régna toujours entre l'existence de cet homme et son œuvre.

Sa famille était alliée à de bonnes maisons d'Anjou et de Bretagne, et tirait une fierté légitime de sa parenté avec la maison de Maillé. Son père, M. Joachim Descartes, seigneur du Perron, de Chavagnes et de la Haye, pour moitié (l'autre moitié de cette dernière seigneurie appartenant à la maison de Sainte-Maure), était conseiller au Parlement de Rennes. Son frère aîné, héritier de cette haute charge de magistrature, eut pour fille Catherine Descartes, admirée de toute sa province, et qui, suivant Madame de Sévigné, semblait avoir hérité de l'esprit d'un oncle illustre.

Il fréquenta d'abord, comme il nous l'a dit, les cours et les camps, vaillant soldat, ne craignant ni les duels ni les aventures. Plus tard, comme le célèbre docteur protestant Voétius lui demandait compte, en un jour de discussion, de ses titres scientifiques, il lui arriva de tracer lui-même son signalement :

« Un ancien officier, issu d'une famille honorable, ne manquant pas d'esprit, ayant manifesté quelque goût pour les mathématiques, et en ayant acquis quelque connaissance. » Le portrait est exact : mais devant un docteur Voétius, sont-ce là des qualités suffisantes pour prétendre fonder un système de philosophie nouveau? Le Régent d'Amsterdam est scandalisé : quelle médiocre intellectualité! Naturellement tout esprit critique fait défaut à ce militaire. Ses arguments ne supportent pas l'examen, ils démontrent le contraire de ce qu'ils voudraient établir. Descartes prouve l'existence de Dieu par des arguments si mauvais que quiconque les examinera deviendra sceptique et athée. Vannini n'a pas fait autrement, et Vannini fut condamné à être brûlé vif par le parlement de Toulouse. Ce dont Voétius, quoique réformé, ne paraît pas très choqué : tant il voudrait assurer le même sort à Descartes!

La crise fameuse qui décida de sa retraite nous a été contée par lui-même :

« J'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé, et comme je retournais du couronnement de l'empereur vers l'armée, le commencement de l'hiver m'arrêta dans un quartier où ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je passais tout le jour enfermé dans un poêle où j'avais tout le loisir de m'entretenir de mes pensées. »

Quel vivant tableau! Les guerres ne l'émeuvent point; et le couronnement de l'empereur l'a laissé calme. Point de passion qui le trouble, par bonheur. Point de conversation avec les Allemands d'une petite ville. Point de livres non plus, probablement. Il reste seul et libre, tout prêt pour la recherche de la vérité.

Descartes vécut ensuite surtout en Hollande : à Utrecht, à Leyde, à Amsterdam. Il aime ces villes magnifiques où rien ne manque aux besoins de la vie, et où il ne connaît personne; il s'amuse à regarder sur le port et le long des canaux tant de gens qui discutent,

travaillent, s'agitent, pour des affaires dont lui-même ne sait rien et qui lui sont indifférentes. Il lui semble, dit-il un jour, que tout ce monde est à son service ; et n'a-t-il pas raison? Tous les hommes utiles qui bâtissent, fabriquent, habillent, nourrissent, transportent, administrent, gouvernent leurs semblables n'ont-ils point pour fonction d'assurer le repos de quelques rêveurs qui augmentent la somme de connaissances et d'œuvres de l'humanité? Les œuvres durables ne servent à rien, au moment de leur naissance.

Le lieu de la retraite définitive de Descartes fut Egmont, bourg voisin d'Alcmaar. L'éloignement de Paris était grand. Une lettre de Mersenne n'ayant mis que huit jours à venir, ce fut un sujet d'étonnement. Une autre fois, Mersenne reçoit une lettre de vingt pages adressée « au Frère Minime, en leur couvent de la Place Royale ». Il doit payer trente-huit sols au courrier. Mais elle contient tant de trésors que le bon Minime s'écrie : « Je l'eusse payée trente-huit écus ! »

Cet homme d'un si prodigieux génie mena la vie la plus retirée et la plus modeste. Pour être totalement exempt d'ambition il avait deux raisons : son grand esprit d'abord, et ensuite l'atavisme d'une famille honorable et de situation moyenne. L'ambition est la passion ou des très grands seigneurs qui veulent maintenir leur maison dans son éclat ; ou des fils d'ouvrier qui veulent parvenir. A M. Morin, savant bien oublié aujourd'hui, Descartes écrivait avec une bienveillance un peu maligne :

« Je puis seulement dire que je plains avec vous

l'erreur de la fortune en ce qu'elle ne reconnaît pas assez votre mérite. Mais pour mon particulier, Dieu merci, elle ne m'a jamais fait ni bien ni mal. »

Il avait horreur du bruit et de la foule, au point d'écrire d'abord ses ouvrages en latin, afin qu'ils eussent moins de lecteurs. Personne ne pratiqua plus sincèrement la devise qu'il avait choisie : « Bene vixit qui bene latuit. » Quand il venait à Paris et passait quelques jours rue du Four, à l'hôtel des Trois Chapelets, ce n'était pas pour solliciter à la Cour, ni pour briller dans les salons des femmes savantes. Ce n'est pas lui qui leur apprenait à dire :

J'aime ses tourbillons. — Moi ses mondes tombant.

Dans les lettres nombreuses parties de sa retraite, il ne faut pas espérer trouver des peintures de son état d'âme, ou des détails pittoresques sur les mœurs de son temps. Point de déploiement d'éloquence ou d'esprit ; il ne prétend pas éblouir ses amis. Ce sont surtout de méthodiques réponses à des questions d'ailleurs extrêmement variées ; des lettres d'affaires, mais d'affaires de science et de philosophie. On reconnaît cependant les sentiments que son correspondant lui inspire. Les lettres à la princesse Élisabeth sont pleines de charme et d'animation. Il est dur et hautain pour Voétius, familier avec des Argues, dédaigneux envers Roberval qu'il ne peut souffrir. Il montre beaucoup d'égards à Huyghens, qu'il appelle M. de Zuytlichen ; et une tendresse émue au Capucin Marin Mersenne, l'ami de son cœur.

De quels sujets est-il traité dans les lettres? Le domaine de la Science est vaste; et entre ses méthodes, très diverses, règnent de profonds contrastes.

Henri Poincaré, par exemple, met le pied sur la marche d'un omnibus, au retour d'une promenade à travers la campagne; et il aperçoit tout à coup, comme dans un éclair, la théorie des fonctions fuchsiennes. Nous n'essayons pas d'expliquer, pas même de comprendre ce qu'il a aperçu : nous imaginons des grandeurs variables telles que les variations des unes suivent celles des autres en vertu de rapports fort compliqués; des résultats imprévus, des apparences de contradiction, un chaos; et tout à coup une idée très simple, très générale apportant à l'esprit la lumière, la satisfaction, la victoire sur les obscurités, les impossibilités, que les propres raisonnements du savant avaient fait surgir en lui-même, à partir de prémisses posées aussi par lui-même.

Comment un savant parvient-il à apercevoir cette lumière? En y pensant toujours, répondait Newton. Aujourd'hui on aime à croire que préparée dans le subconscient, elle passe tout à coup par une fissure et illumine la conscience. Mais comment concevoir la conscience non présente, ou seulement sub-présente, au cours de pareils raisonnements? Il nous est plus aisé de supposer que la mémoire a pu être latente; elle a laissé tomber quelques anneaux de la série et ne nous rapporte pas ensuite tous les instants d'un long travail. Mais peu importe le procédé intellectuel. Le fait

important est celui-ci : l'intelligence peut travailler, progresser, faire des découvertes, par elle-même, en dehors de l'expérience sensible.

Au moment même où la lumière apparaissait à M. Poincaré, montant en omnibus, il a pu arriver qu'un autre savant, désigné par le même titre, appartenant aux mêmes Facultés et Instituts, reçût dans son laboratoire et ouvrît avec de grandes précautions une caisse de fleurs desséchées. Venues du Congo ou de l'Amazone, envois de colons ou de missionnaires, les ophrides, les amaranthes ou les mélampyres, spectres gris, aplatis faute de sève, et décolorés, faute de vie, offrent encore à ses regards curieux, des pistils et des étamines plus ou moins nombreux, et disposés de mille manières. Ces fleurs seront diandres ou polyandres, monogynes ou polygines, monoïques ou dioïques.

Que signifient ces noms? Que les Tournefort et les Jussieu ont, à travers des formes variées à l'infini, reconnu des organes toujours les mêmes, avec, dans leurs dispositions, quelques diversités en petit nombre, permettant d'établir quelques classes. Et ces organes et ces diversités sont connus du savant : en sorte que, lorsque ses mains avides auront défait les gerbes et ses regards parcouru chaque plante, après le cri d'extase devant la nouveauté, il poussera un soupir de satisfaction, ayant aperçu les directions connues de sa mémoire et les principes posés par sa raison.

De ces deux savants l'un cherche l'idée en lui-même, et l'autre la demande au monde extérieur.

Mais celui-ci même ne se contente pas de voir, ni de dresser un catalogue. « Le monde, dit Fabre, le charmant auteur de *La Vie des Insectes*, nous intéresse par les idées que nous en formons. L'idée disparue, tout devient stérile. »

L'idée domine toutes choses, et devant les regards d'un savant comme devant les yeux d'un peintre ou d'un poète, le rôle du monde extérieur se réduit à celui d'évocateur d'idées.

Les idées mathématiques ou métaphysiques paraissent de prime abord être les seules à la recherche desquelles puissent se consacrer des hommes voulant vivre seuls, et ne se fier qu'à leur propre pensée. Que faire, sinon des mathématiques, dans un poêle en Hollande, ou dans une cellule du couvent des Frères Minimes, près la place Royale?

Brunetière, occupé de la doctrine positiviste et persuadé qu'il y a pour la vérité un critérium extérieur à nous-mêmes, avait bien peu compris Descartes. Parce que Descartes ne veut rien admettre pour véritable sans le voir clairement et distinctement (ce qui est la pure méthode d'un mathématicien), il le traite de subjectiviste et même de dilettante.

Ce serait mal connaître Descartes et ses amis. Comme Peiresc et les esprits curieux de ce temps, ils s'occupent de toutes choses. Ils conversent « de omni re scibili ». Ces grands chercheurs d'idées, les poursuivent dans toutes les directions. Leur isolement volontaire et leur manière de travailler ne les ont point rendus

exclusifs. Ils raisonnent de tout; et, entre l'abstrait et le concret, le monde mathématique et le monde expérimental, ils n'élèvent pas une barrière infranchissable. Prenons au hasard une lettre à Mersenne : il s'agit de « la déclinaison de l'aimant »; d'un livre nommé *Le Trésor infini;* de trois postulata d'un mathématicien de la Flèche; du problème de la roulette; des arcs et des ressorts. « Quand ils sont bandés, la matière subtile qui coule dans leurs pores les rencontrant avec une figure forcée qui ne lui donne pas si libre passage que leur figure ordinaire, fait effort pour les remettre en cette figure ordinaire[1]. »

Puis ce sont les lunettes de M. du Maurier, dont il attend moins que de celles de M. de Beaune.

Puis ses notes sur Galilée qu'il vient de revoir. Il faut avant tout savoir ce qu'est la pesanteur. Et « selon moi la pesanteur n'est autre chose que les corps terrestres sont poussés réellement vers le centre de la Terre par la matière subtile : d'où vous voyez aisément la conclusion ». Au reste « l'augmentation de vitesse de la pierre qui tombe, se fait selon Galilée et aussi selon moi, à peu près en raison double des temps ».

Il est ensuite parlé du marteau qui, sur un coussin ou sur une enclume suspendue, aplatira mieux une balle de plomb que sur une enclume ferme. Car « dès le coup donné sur l'enclume ferme le marteau rebondira et n'aura pas le loisir d'aplatir la balle ».

1. Vol. III, p. 10.

Puis de la percussion en général, comparée à la pression. Puis de l'effort de plusieurs arcs, bandés à la suite les uns des autres, ou de plusieurs poulies combinées. La lettre donne des nouvelles du temps : le vent, dans la nuit qui a suivi le jour des Rois, a arraché plusieurs arbres, renversé plusieurs moulins et cheminées; et « toutes fois j'ay ouï dire, qu'à 10 ou 12 lieues d'ici, dans la mer, il n'y avait aucun orage ».

Elle se termine par un curieux récit. Hortensius, il y a quelques années, en Italie, a tiré son propre horoscope, et annoncé qu'il mourrait en 1639; deux jeunes gens qui se trouvaient avec lui ne devaient pas de beaucoup lui survivre. Il vient de mourir; et des deux pauvres jeunes gens l'un est mort de saisissement, « l'autre est si languissant et si triste qu'il semble faire tout son possible, afin que l'astrologie n'ait pas menti ». « Voilà, s'écrie Descartes, une belle science qui sert à faire mourir des personnes qui n'eussent peut-être pas été malades sans elle! » Et il plaisante un M. Meissonnier qui, bien qu'honnête homme, lui a envoyé un livre où il mêle « trop d'astrologie, de chiromancie et autres telles niaiseries ». De nos jours il n'eût point été spirite.

Il répond même aux questions les plus étranges. On assure, lui écrit un jour Mersenne, que de petits chiens se voient dans l'urine d'une personne mordue et atteinte de la rage. J'avoue, répond Descartes, que j'ai toujours cru que c'était une fable. Il n'est pas plus crédule quand des Hollandais viennent lui dire qu'en une

nuit, à Wesel, « une dent était crue dans la bouche d'un pendu ».

On est surpris de voir l'inventeur de la géométrie analytique affecter parfois du dédain pour les mathématiques. C'est qu'il donne ce nom à l'ingénieuse explication de quelques problèmes sans utilité pratique ou philosophique. Cela lui semble un jeu inutile.

Il écrit à Stampioen[1] : « Encore que j'aie fort peu étudié aux mathématiques, et même que je fuie les occasions de m'y exercer le plus possible, à cause du temps qu'elles emportent, toutefois j'ai cru être obligé d'examiner votre question, puisque vous avez pris la peine de me l'envoyer tout exprès. »

Ce jeu est la constante occupation de Roberval : et en toute occasion Descartes si bienveillant et gai, témoigne de l'humeur que lui cause cette explication de questions qui ressemblent à des rébus, plutôt qu'à des problèmes. Il écrit à Mersenne : « Je ne me souviens pas d'avoir cherché le problème de la roulette. Je juge qu'il est aisé à trouver. Mais je fais si peu d'état de toutes ces questions particulières et dont je ne vois pas l'usage que je serais marri d'y employer un seul moment. »

Il aime mieux converser avec son illustre et aimable élève, la princesse Élisabeth. Elle lui écrit un jour : « Vous m'avez fait connaître une chose qui pense et qui sent et que j'appelle mon âme. Expliquez-moi comment mon âme remue mon bras. Je ne vois que le choc entre

1. Vol. III, p. 8.

deux masses solides qui transmette le mouvement de l'une à l'autre. » Et elle ajoute : « Comment cette âme qui pense est-elle à la merci de quelques vapeurs? »

L'entretien se poursuit à travers une longue correspondance, où la princesse ne joue pas du tout le rôle de Philaminte. Elle est plutôt du côté de Chrysale : pleine de bon sens, en même temps que de curiosité; souvent occupée de sa santé fragile qui la retient aux eaux de Spa, et des revers de fortune de sa maison.

Admirez combien les trois questions de la princesse sont bien choisies. Elles portent sur de profonds problèmes. « Je ne vois que le choc entre deux masses solides qui transmette le mouvement de l'une à l'autre. » C'est tout le Mécanisme cartésien opposé au Dynamisme de Leibnitz.

« Expliquez-moi comment mon âme remue mon bras. » C'est le rapport mystérieux entre la connaissance et l'objet extérieur, entre la spontanéité vivante et la matière soumise au déterminisme. « Dites-moi comment une âme qui pense est à la merci de quelques vapeurs. » Ceci est le résumé de la physiologie psychologique, une attaque directe à Descartes : Le moi pensant peut-il s'obscurcir et s'éteindre par l'effet d'un mal corporel?

Ainsi ont procédé Descartes et ses amis. Ils cherchaient la vérité en eux-mêmes, par le raisonnement beaucoup plus que par l'expérience. La plupart des savants de leur temps faisaient de même. Peiresc, conseiller au parlement d'Aix; Gassendi, prévôt de la cathédrale de Digne; Descartes, à Egmont, ne recherchent pas les grandes villes, les bibliothèques, les ateliers d'ouvriers habiles. Ils méditent et ils n'attendent rien que de leurs méditations. Telle est la méthode d'alors.

Nicolo Tartaglia converse avec le duc d'Urbin et avec don Diégo Hurtado de Mendoça, ambassadeur d'Espagne à Venise. Il expose à ces seigneurs, raconte M. Duhem, « une belle question bien plus cachée à notre intellect que chacune des deux autres ». C'est à savoir que, si le centre de gravité se trouve précisément sur le fléau de la balance, l'équilibre est stable. « Je dis à votre seigneurie, ajoute Tartaglia, qu'avant de vouloir démontrer la cause d'un tel effet, il m'est nécessaire de définir et de démontrer quelques termes et principes de la science des poids[1]. »

Il démontre, et les nobles auditeurs comprennent, en ce sens, que sans aucune expérience extérieure, ils aperçoivent, à l'appel du Maître, une vérité qui sommeillait dans leur propre raison. « Voilà, disent le duc ou l'ambassadeur, une assez belle proposition; voilà un problème qui me plaît; je comprends très bien, vous pouvez continuer[2]. »

Étrange problème que celui de notre connaissance! L'homme rencontre en lui-même des vérités dont personne ne s'avisait et que tout le monde reconnaît pour siennes, dès qu'elles sont annoncées! De grandes découvertes peuvent être faites, par l'homme, dans son propre esprit. Aux inventions du peintre ou du poète, nous

1. Duhem, *Origines de la Statique*, vol. I, p. 199.
2. *Id.*, p. 201.

prenons ou ne prenons point plaisir, suivant notre culture et nos dispositions. Mais l'adhésion que nous donnons au géomètre ou au mécanicien ne dépend pas de notre plaisir. Elle est obligée. Il a découvert en sa raison, en lui-même, une vérité toute simple, que personne n'avait vue et de laquelle chacun dira dès qu'il y aura pensé : cela est ainsi !

Descartes ne connut jamais la mélancolie romantique, ni le pessimisme. « J'avais éprouvé, dit-il, de si extrêmes contentements depuis que j'avais commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyais pas qu'on pût en recevoir de plus doux et de plus innocents en cette vie. »

Mais il ne s'était pas mis avidement à la poursuite du bonheur : il le rencontra sur son chemin.

Comparez le *Discours de la Méthode* au traité théologico-politique de Spinosa. Descartes veut savoir. Spinosa veut être heureux : et tout ce que ce dernier attend de sa philosophie, c'est le bonheur.

Descartes, loin de là, apporte dans la recherche de la vérité son esprit militaire. Jamais on ne voit poindre, je ne dirai pas la vulgaire ambition ou l'intérêt, mais le souci du bien-être ou matériel ou moral. Il subit vaillamment les angoisses profondes auxquelles il a voulu s'exposer. Arracher de sa mémoire et de sa raison les leçons de ses maîtres ; douter de ses sens et de la réalité qu'ils attestent, c'étaient des entreprises héroïques. Il les accomplit simplement, et comme « en service commandé ». Il fait le siège de la vérité, dessinant tranquillement ses lignes d'approche, sans jamais nous faire part de ses convenances ou de ses désagréments personnels. Il s'est défini lui-même : une chose qui pense ; non pas une chose qui souffre ou qui se réjouit. Ces caractères-là sont, à ses yeux, négligeables.

A la Haye-Descartes, où j'ai voulu faire un pèlerinage, le souvenir du grand homme s'est conservé surtout à cause d'une fête municipale donnée en l'honneur du « Philosophe » (c'est ainsi qu'on le nomme), en Vendémiaire an XI.

Le programme imprimé sur le papier de chandelle, et avec l'encre baveuse employés pendant la période révolutionnaire, est appendu au mur de la grande salle de la Mairie. Descartes eut sa part, le programme l'atteste, des honneurs à la mode en ce temps étrange : promenade de buste, vieillards en blanc, enfants couronnés de roses, autels de la patrie, hymnes et discours ; fête donnée suivant les rites de l'antiquité romaine ; mais agrémentée de coups de canon, embellie par la présence de la garde nationale, des juges de paix de l'arrondissement, des receveurs de l'enregistrement, et surtout du général Préfet.

Ces honneurs civiques ne furent rendus à Descartes que dans sa ville natale ; encore ce fut en l'an XI, au déclin du régime, probablement sur un mot d'ordre donné par le Premier Consul au général Préfet. Faible triomphe à côté des hommages populaires prodigués à Voltaire et à Rousseau ! Le « Philosophe » ne régna que dans sa petite ville, d'un règne tardif et court.

Aujourd'hui, toujours dans la grande salle de la mairie, est placé son portrait. C'est la belle gravure d'Edelinck, d'après le tableau de Hals ; image moins vivante que dans l'original, mais aussi moins crispée par l'âpre dédain. Les yeux sont francs et bons, et il semble que le pli de la bouche exprime le noble mépris des difficultés vaincues, peut-être aussi celui des vains honneurs, mais non le mépris des hommes. La devise favorite est inscrite sous le portrait : « Bene vixit qui bene latuit ».

A droite et à gauche de Descartes, et même un peu plus bas, ce qui indique chez le conseil municipal le juste sentiment des différents mérites, et un certain degré d'indépendance, étaient clouées, il y a quelques années, deux grandes héliogravures, où nous avons reconnu M. Félix Faure et M. Loubet.

L'église paroissiale, Saint-Georges, est celle où René Descartes fut baptisé. De son temps existait une autre paroisse, Notre-Dame, aujourd'hui devenue grenier à fourrages. Le chevet de Saint-Georges garde quelques traces de guirlandes romanes autour du cintre des fenêtres. Mais à l'intérieur les murs blanchis, et les vitraux neufs, éclatants, chassent toute image du passé.

La ville est peu jolie ; située, comme l'a minutieusement indiqué Baillet, à moitié chemin de Poitiers à Tours, un peu à l'ouest, aux bords de la Creuse. Mais la vallée de la Creuse n'a point encore les beaux aspects qu'on y trouve un peu plus loin ; et le pays assez plat

qui l'entoure ne mérite pas encore le nom de jardin de France et n'a pas les charmes des bords de l'Indre. Le bon Baillet nous paraît avoir trop exalté les beautés de la terre natale de Descartes, et peut-être aussi les grandeurs de sa famille.

On montre, dans une rue étroite, la maison où il naquit.

En Normandie une maison de ce peu d'importance eût été faite de terre et de poutres sculptées ; celle-ci a été bâtie, d'après le même modèle, en pierres tendres de la Loire, matière trop monumentale pour un très petit édifice. Les fenêtres et le pignon du toit montrent les gracieux ornements de la Renaissance. Le plan est, nous dit-on, celui de la plupart des demeures tourangelles d'alors, maisons de ville ou petits châteaux : une entrée basse, à la voûte sculptée ; un escalier tournant, et au premier palier deux portes, celle de la salle commune, et celle des chambres. Et nous entrons dans la chambre, au plafond porté par d'antiques poutrelles, à la fenêtre en ogive donnant sur la rue, à la haute cheminée de pierre sculptée où les maîtres d'à présent ont niché un poêle de fonte ; chambre en laquelle René Descartes est venu au monde, et en laquelle, peu de jours après, la pauvre Jeanne Brochard, sa mère, a rendu l'esprit. Naissance et mort dont les souvenirs sont consignés sur les registres de l'Église paroissiale de Saint-Georges.

Au pied de la maison est un petit jardin, en terrasse, dominant de très peu les toits voisins, qui descendent

vers la rivière. Quatre carrés d'oignons et de choux sont bordés par des plates-bandes de giroflées et de verveines. Et le visiteur songe à un enfant très chétif qui, dans ce petit jardin, a fait ses premiers pas.

CHAPITRE IX

DU MÉCANISME

L'univers de Descartes est une masse mouvante, liquide, transparente, pleine, une mer sans fond et sans surface — l'étendue mobile, a dit M. Boutroux. Tout mouvement y est un cycle fermé, car tout est plein et quelque chose prend la place de ce qui s'est déplacé.

Pourquoi tout est-il plein? Parce que les vides, les manques sont contraires à notre idée de la toute-puissance et de la perfection de Dieu. Ensuite parce que nous croyons concevoir, mais ne concevons pas clairement et distinctement l'étendue sans un objet étendu. Nous parlons d'un vivier vide parce qu'il ne contient pas de poissons, et d'un vase vide parce qu'on en a ôté les fleurs : essayons de concevoir le vrai vide, le néant ; et il faudra que les bords du vase se resserrent et que les parois du vivier se rapprochent.

Bien injustement on a reproché à Descartes d'avoir confondu des attributs, étendue, pensée, avec des substances.

Contre ce reproche, il se défend dans les *Principes*.

Il a dit que le caractère principal de la matière était d'être étendue, mais il ne confond pas la qualité avec la substance qui en est douée. Peut-on lui adresser ce reproche? Il a déclaré ne point concevoir l'espace vide; il a dit que la perfection de Dieu n'admettait pas un manque, un néant entre ses créatures; prétendre qu'il confond l'étendue avec la matière serait abuser de ses paroles, abuser de ce qu'il a voulu trop prouver. L'idée de substance est inséparable de celle de temps, puisque la substance est ce qui dure sous les attributs et accidents divers : de là, résulte l'idée du mouvement, inséparable de celles de l'espace et du temps.

Tout est plein et tout est en mouvement.

La terre, tournant comme elle le fait, éclaterait, comme un volant qui s'emporte à une trop grande vitesse, si elle n'était contenue par le plein environnant. Et comment est-elle transportée autour du soleil, a dit Descartes? Comme un navire qui monte, immobile, avec le flux de la mer et descend avec le reflux.

Tout est plein. La matière cependant n'est pas partout uniforme : le système qu'il imagine et que nous allons essayer d'exposer, expliquera la formation de plusieurs éléments.

En présence du monde nous commençons par sentir et nous voulons ensuite comprendre. Comprendre, disions-nous en commençant, c'est apporter, de notre fonds, beaucoup plus que la sensation extérieure ne nous fournit. C'est toujours construire un système mécanique, même quand l'apparence ou lumineuse ou sonore du phénomène observé n'évoquait pas nécessairement l'idée de mouvement. L'explication donnée, nous sommes bien loin de ce que nos sens nous montraient d'abord. Cette considération ne doit pas nous effrayer si l'explication est rationnelle. Une hypothèse qui rend compte des faits devient une réalité. Si je découvre, dit Descartes, un chiffre qui donne à un logogriphe un sens raisonnable, il y a un nombre indéfini de chances pour que ce chiffre soit bon et ce sens véritable. Voyons donc quelle sera la clef offerte pour le logogriphe de l'Univers.

On pourrait supposer que Descartes a construit son système, comme Beethoven a trouvé l'andante de la symphonie pastorale : au bord d'un ruisseau. L'eau s'écoule en tournoyant et les tourbillons d'inégale vitesse, d'inégal rayon, s'avancent, se rencontrent, se mêlent, se défont et se reforment.

Une grande débâcle, comme lorsque les glaces immobiles d'un fleuve se rompent, a précédé cet écoulement en tourbillons. La matière qui emplit l'espace, s'est disloquée, rompue en petits cubes d'égale grandeur qui se sont mis à tourner sur eux-mêmes et autour d'un centre, non sans briser leurs angles et affecter bien vite, par suite du frottement et de l'usure, la forme sphérique.

Voici donc tout l'espace en mouvement, rempli de sphères tournantes. Les cieux, car il y en a plusieurs, sont autant de grands tourbillons formés autour d'un centre; et les centres sont, pour notre ciel, le soleil, et, pour les autres cieux, les étoiles fixes.

De quelle matière sont faits le soleil et les étoiles fixes?

Tous les angles, ou plutôt tous les trièdres sphériques qui se sont détachés lors de la débâcle ont été rompus et écrasés entre d'innombrables meules. Ces raclures, comme dit Descartes, réduites en poussière impalpable et agile, glissent dans les interstices. C'est là le premier élément; et la matière des cieux, remuante et liquide, mais moins agitée et rapide que celle-ci, est le second élément.

Le premier élément, celui de la source lumineuse ou du soleil, repousse autour de lui les particules du second élément. Ce sont de petites boules, tournant très vite autour du soleil, poussées loin de lui en lignes droites, mais retenues par leurs voisines comme l'est la pierre dans la lanière de la fronde. Et plus l'excitation venue du centre sera vive et leur mouvement rapide, plus la pression sur les petites boules voisines augmentera, comme lorsque la fronde tourne plus vite.

Cette agitation circulaire, cette propension à s'éloigner du centre, mais sans déplacement en ce sens, n'est pas encore l'ondulation. Ce mot n'a été prononcé que de nos jours; le mot de vibrations même apparaît pour la première fois dans un petit traité de musique par D'Alembert. Cependant remettons sous nos yeux la fronde; balançons la pierre au bout de la lanière, et voici le mouvement d'une onde; faisons-la tourner et voilà un tourbillon. Dans les deux cas le mouvement pourra se transmettre, de proche en proche, sans translation de matière, sans émission. Onde ou tourbillons, agitation sans déplacement, propagée à travers un milieu continu; l'idée est la même sous deux formes différentes; et la théorie des ondulations qui remplit toute la Physique moderne est directement issue des tourbillons de Descartes.

Le second élément remplit l'espace interstellaire. C'est celui que nous appelons éther. D'après Descartes, ses atomes sphériques tournent, retenus par les voisins, encore à la manière de la pierre de la fronde; si la corde se rompait, c'est-à-dire si un espace libre s'ouvrait, elles partiraient en ligne droite en vertu du principe d'inertie; principe connu de Descartes, ignoré des anciens Grecs qui déclaraient le mouvement circulaire le plus naturel et le plus noble.

En vertu de ce principe, la matière du second élément, entraînée en tourbillon autour d'un centre, tend à s'éloigner de ce centre et y laisse un espace vide, que Descartes démontre devoir être sphérique : espace, bien entendu, vide du second élément, car il n'y a point de vide absolu, la matière et l'étendue étant une même chose. L'élément premier, fait de poussière et de raclure, afflue aussitôt par les pôles du tourbillon et emplit la sphère centrale. Ainsi se forme un soleil ou étoile fixe, et chaque soleil est ainsi enveloppé d'un grand tourbillon de matière mouvante, d'un ciel liquide. Liquide et tournoyante, telle est la matière des cieux.

Comment se fait la rentrée du premier élément par

les pôles? Un ciel qui tourne rencontre d'autres cieux : les tourbillons se touchent et se pénètrent. Supposons que le nôtre, vers ses pôles, vers les deux bouts de son essieu, suivant le mot de Descartes, soit tangent à l'équateur de deux autres tourbillons; aux pôles la poussée du dedans au dehors est presque nulle; elle est très grande à l'équateur; il y aura donc manque d'équilibre et courant de matière échappant aux tourbillons voisins est aspirée par les pôles du nôtre. Pourquoi sera-ce la matière du premier élément plutôt que du second? Parce qu'elle est plus fluide, plus rapide, plus apte à couler par le passage ouvert.

En même temps se produit un mouvement inverse : la matière du premier élément entre dans le tourbillon par ses pôles; elle en sort de toutes parts et surtout aux environs de l'équateur, poussée par la force centrifuge; elle filtre à travers les mailles du second élément et si elle rencontre nos yeux, elle y produit l'impression de la lumière. Ainsi, bien que cette vérité puisse sembler « fort paradoxale à plusieurs », dit Descartes[1], « ces mêmes propriétés ne laisseraient pas de se trouver en la matière du ciel, encore que le soleil ou les autres astres autour desquels elle tourne, n'y contribuassent en aucune façon ».

Supposez le réservoir épuisé : la pluie lumineuse continuera de tomber à travers le ciel. Les savants de nos jours ne parleraient pas autrement d'un astre éteint

1. *Principes*, p. 164.

et encore visible pendant la période de translation de la lumière.

Il existe, suivant le système de Descartes, un troisième élément : l'élément subtil. Il ne procède pas du second, que nous voyons partout semblable à lui-même et également fluide. Il procède du premier. Cette poussière faite des angles brisés dans la débâcle originelle, ces « raclures » de la matière sont inégales de forme, de volume, et d'agilité. Il y a d'impalpables poussières qui filtrent partout avec des vitesses presque infinies, et il y a des débris plus massifs et de figure plus propre à l'enchevêtrement. Le tout passera dans le courant qui va en ligne droite des pôles de notre ciel vers le centre; mais quand il s'agira de s'échapper des flancs de ce tourbillon, les débris les plus massifs seront retenus. Ainsi se formeront et s'épaissiront des taches sur la face de notre soleil; c'est une écume à la surface de cette sphère liquide. Ces taches peuvent devenir pour d'autres astres une enveloppe complète.

II

Ces résumés de quelques pages prises de loin en loin ne pourront donner qu'un aperçu du système et une assez vague esquisse de ce grand tableau. Le défaut de l'auteur est d'avoir voulu le pousser jusque dans les moindres détails, où il semble qu'infidèle à sa méthode,

il ne pouvait plus voir clairement et distinctement.

Cependant il était si convaincu de la nécessité de ses raisonnements qu'il tranchait sans la discuter cette question souvent posée : « Notre univers est-il le seul possible? »

Que Dieu, s'écrie-t-il, me donne la matière agitée et confondue comme dans le chaos inventé par les poètes, en sorte que nous ne puissions rien retrouver de notre univers. Je ne parle pas des formes et des qualités dont on dispute dans les écoles, et dont la matière serait dépouillée. Supposons seulement l'informe mélange de toutes choses, et supposons que Dieu laisse simplement régner les lois auxquelles notre univers obéit encore aujourd'hui : les cieux renaîtront, les étoiles, les planètes, la terre se disposeront encore comme dans le vieil univers. La lumière parcourra en un instant les espaces. Enfin sur la terre, et dans la terre, l'air et les eaux avec leurs courants et leurs reflux, les métaux cachés dans les mines, les plantes couvrant les champs, toutes choses reprendraient leurs places, et recommenceraient à souffler, à couler, à végéter comme nous le voyons. « Encore, dit Descartes, que j'eusse expressément supposé que Dieu n'avait mis aucune pesanteur dans la matière dont la terre était composée. »

Il croit parvenir à cette connaissance de l'univers sans la tirer d'ailleurs que de « certaines semences de vérité qui sont dans nos âmes... Il me semble que par là j'ai trouvé des cieux, des astres, une terre et même sur la

terre de l'air, de l'eau, du feu, des minéraux, et quelques autres telles choses qui sont les plus communes de toutes et les plus simples et par conséquent les plus aisées à reconnaître. »

Au moyen des éléments espace ou matière, temps ou mouvement, à l'aide de quelques semences de vérité déposées en son âme et avant toute expérience, il construit l'univers. Il ne rejette pas cependant l'expérience. La raison devrait en principe s'en passer; seulement la raison humaine est faible et se perd dans les détails de la création; alors au lieu de les déduire des principes, nous les observons dans la nature et remontons aux principes suivant une marche inverse, mais bien sûrs de ne pas manquer le rendez-vous. « Lorsque j'ai voulu, dit-il encore, descendre aux choses qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre, d'une infinité d'autres qui pourraient y être si c'est le vouloir de Dieu de les y mettre, ni par conséquent de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières. »

Dans l'expérience on observe donc les effets; on remonte ensuite aux causes. Et Descartes nous apprend « qu'il n'a jamais remarqué aucune chose qui ne pût être assez commodément expliquée par les principes qu'il a trouvés. »

Ainsi donc, en droit, les principes qu'il a trouvés suffisent. Un exemple fameux va nous montrer que l'expérience ne présente à ses yeux qu'un intérêt secondaire. Il écrit, d'Egmont, le 13 décembre 1647, au Père Mersenne :

« J'avais averti M. Pascal d'expérimenter si le vif argent montait aussi haut, lorsqu'on est au-dessus d'une montagne que lorsqu'on est tout au bas. Je ne sais s'il l'aura fait[1]. »

La confiance en « les principes », le dédain de l'expérience ne sauraient aller plus loin. Descartes en jugera toujours ainsi, tant qu'il s'agira des phénomènes physiques, déterminés par d'invariables lois.

Tout au contraire, la psychologie ou la politique, ayant affaire à la spontanéité humaine, ne peuvent être que des sciences d'observation. « En cela, écrit Descartes à la princesse Élisabeth, il vaut mieux se régler sur l'expérience que sur la raison... on ne peut juger ce que feront les hommes par la seule considération de ce qu'ils devraient faire. »

Ils sont libres, en effet, et leur liberté oppose des

1. La date de cette lettre (13 déc. 1647) est fort intéressante. En 1647, Descartes quitte Egmont en juin et se rend à la Haye, puis à Paris où il demeure jusqu'à la fin de septembre. Une lettre de Jacqueline Pascal à sa sœur, Madame Périer (25 sept.), raconte que Descartes vint chez leur frère avec Roberval. « On se mis sur le vuyde, et M. Descartes, avec un grand sérieux, comme on lui demandait ce qu'il croyait qui fût entré dans la seringue, dit que c'était de la matière subtile. Mon frère répondit ce qu'il put... » Il est bien probable que l'expérience du Puy-de-Dôme fut alors suggérée par Descartes. Pascal la proposa à Périer par une lettre du 15 nov. 1647; et Périer l'exécuta le 19 sept. 1648.

limites précises au domaine du Déterminisme et du Mécanisme.

III

Pascal, dit M. Joseph Bertrand, ne pouvait prendre au sérieux la matière subtile. « Les *Principes* produisaient sur lui l'effet qu'ils produiraient de nos jours sur un physicien moderne : il croirait son interlocuteur aliéné. »

Donnons d'abord loyalement des exemples qui puissent excuser ce jugement péremptoire.

Certes un physicien moderne n'apprendrait pas sans surprise que les éléments de l'eau sont glissants et fuyants comme de petites anguilles, ou bien encore que « les parties du sel, d'abord rondes et raides ainsi que de petits bâtons, engagées dans les pores du corps, y sont tellement pressées et agitées qu'elles y deviennent plates et pliantes en même façon qu'une verge de fer se change en une lame à force d'être battue à coups de marteau ». Et enfin « qu'elles s'aiguisent et polissent en telle sorte que devenant tranchantes et pointues elles prennent la forme de certains sucs aigres et corrosifs, le vitriol et l'alun[1] ». De la même manière sont expliqués trois sortes de corps « qui semblent avoir beaucoup de rapports avec ceux que les chimistes ont cou-

1. *Principes*, IV, § 62.

tume de prendre pour leurs trois principes et qu'ils nomment le sel, le souphre et le mercure ».

Ceci ne saurait être défendu. Mais en vérité quand nos physiciens contemporains offrent à nos yeux des symboles, pour rendre compte d'un phénomène ; et quand très souvent ils prennent ces symboles pour des réalités, sont-ils sûrs de ne pas étonner aussi ceux qui viendront plus tard?

Comment parle la physique moderne? A-t-elle renoncé à ce genre de symboles?

« Magnétiser[1], dit Sir Oliver Lodge, consiste à contraindre un certain nombre de molécules déjà polarisées à faire front dans la même direction : il s'ensuit que les substances magnétiques solides se comportent autrement que les fluides. Dans les milieux fluides, l'arrangement magnétique ne peut être maintenu que par l'action continue d'une force magnétisante. Dans les solides il en va autrement. Si les molécules ont été placées dans leur position magnétique par une faible action, dès que l'action cessera elles feront ressort en arrière. Si elles ont été poussées avec quelque vigueur à leur position nouvelle, l'effet de ressort en arrière ne sera que partiel et pour une partie l'état nouveau demeurera permanent... Essayez, si vous voulez un exemple, de plier presque en double une feuille d'étain ou de papier : puis de la laisser faire. »

Ces comparaisons sont probablement fort lointaines.

1. Lodge, *Electricity*, p. 156-157.

Imagine-t-on très bien les molécules fixées et résistant à la force qui les plie, en faisant ressort en arrière? La réalité ne ressemble peut-être pas plus à la feuille d'étain courbée, que les molécules de l'eau courante ne ressemblent à de petites anguilles.

Les gens de mon âge ont déjà vu naître et périr deux ou trois théories chimiques. Devrons-nous croire encore longtemps à l'existence de soixante collections, soixante peuples d'atomes intangibles et insécables, constants en poids, constants en nombre, car pas un ne se perd ni ne se crée, constants en leur habitude de vivre groupés et mariés, deux à deux ou en plus grand nombre, à l'état moléculaire; soit entre eux, dans les corps simples, soit en contractant alliance avec d'autres atomes appartenant à d'autres corps; et alors occupant toujours le même volume gazeux? Tout cela ne paraît plus aussi certain qu'au temps de Wurtz.

Mais quel était donc le jugement de Pascal auquel se réfère M. Bertrand? Car plus d'un jugement de Pascal est sévère pour Descartes. Voici celui dont il s'agit :

« Les principes, il faut dire en gros. Cela se fait par figure et mouvement, car cela est vrai. Mais dire quel et décomposer la machine, cela est ridicule, car cela est incertain et pénible. »

Pascal avait raison. L'important c'est le principe même de l'explication mécanique. Les détails peuvent être oiseux ou hasardés. Mais de grands physiciens, de nos jours, ont pu donner prise au même reproche.

Il nous semble que M. Henri Poincaré juge Maxwell

absolument comme Pascal jugeait Descartes. Maxwell a voulu donner des phénomènes de l'électricité une explication mécanique ; c'était agir sagement, car « tout se fait par figure et mouvement » ; mais il a aussi voulu « démonter la machine ». Et alors, dit M. Poincaré : « La structure compliquée qu'il attribue à l'éther rend son système bizarre et rébarbâtif ; on croirait lire la description d'une usine avec des engrenages, des bielles transmettant le mouvement et fléchissant sous l'effort, des régulateurs à boules et des courroies. »

M. Poincaré ajoute : « On arriverait sans doute à imaginer un mécanisme donnant une imitation plus ou moins parfaite des phénomènes. Mais si l'on peut en imaginer un, on en pourra imaginer une infinité d'autres. »

Et il dit encore : « Il est oiseux de chercher à se représenter dans tous ces détails le mécanisme des phénomènes électriques. Mais il est très important que ces phénomènes obéissent aux lois générales de la mécanique..., lois indépendantes du mécanisme particulier auquel ils s'appliquent. »

Et voici justement le langage que Pascal tient à Descartes. Dites que tout se fait par figure et mouvement, car cela est vrai ; mais ne prétendez pas démonter tous les rouages de la machine. Les termes seuls ont changé un peu entre le temps de Pascal et celui de M. Poincaré.

Si maintenant on voulait en appeler du jugement de M. Joseph Bertrand et, par un examen minutieux, chercher dans les *Principes* des concordances avec les idées de la science la plus moderne, l'examen fournirait, nous en sommes convaincus, les résultats les plus féconds et qui seraient tout à l'honneur de Descartes. Il dépasserait les limites de cet ouvrage, et surtout celles de nos connaissances. Essayons cependant d'indiquer quelques traits généraux.

L'éther, cette matière qui remplit les cieux et au sein de laquelle la matière moléculaire, celle des mondes, ne paraît que comme les grains de poussière qui voltigent dans une chambre, doit par nécessité posséder des qualités difficilement conciliables entre elles, et qui embarrassent fort les physiciens.

Les uns lui refusent toute densité parce qu'il n'oppose aucun frottement et ne gêne aucun mouvement. Il y a un demi-siècle Hirn a montré que si l'éther avait même le millionième de la densité de l'air contenu dans le tube de Crookes, le frottement d'une substance si raréfiée suffirait à produire une altération séculaire d'une demi-seconde dans le mouvement de la lune[1].

Mais d'un autre côté l'éther transmet les vibrations lumineuses à une allure de 300.000 kilomètres par seconde. Ce qui, d'après Lord Kelvin, exige qu'il soit incompressible et même solide. « C'est un solide élastique remplissant l'espace[2]. »

Et M. J. J. Thomson, expliquant la gravitation et

1. Docteur Le Bon, *Év. de la matière*, p. 84.
2. *Id.*, p. 84.

l'inertie par l'éther, explique que pour son hypothèse, « il est nécessaire que l'éther soit plus dense que tous les corps connus ».

Un électro-aimant, à travers le vide, c'est-à-dire à travers l'éther, attire le fer avec une force égale à 110 kilogrammes par centimètre carré. « Comment se fait-il, dit encore Lord Kelvin, que ces forces prodigieuses soient développées dans l'éther, solide élastique, et que cependant les corps pondérables soient libres de se mouvoir à travers ce solide[1] ? »

Tout cela est en effet inconcevable si nous nous en tenons à nos idées ordinaires sur la matière visible, palpable et pesante, lorsque nous essayons de parler de l'éther. Mais tout cela confirme l'hypothèse de l'univers plein.

Écoutons maintenant Sir Oliver Lodge : « Il est naturel d'expliquer les phénomènes, dit l'éminent physicien anglais[2], en admettant que l'électricité se comporte comme une substance fluide parfaitement incompressible dont tout l'espace est complètement plein..... Imaginez que nous vivons immergés dans un océan infini d'un liquide parfait, incompressible, inextensible, auquel tout est perméable : immergés comme des poissons en mer profonde. »

Ces citations ne viennent-elles pas confirmer d'une manière frappante les paroles de Descartes : « Il n'est pas malaisé d'inférer de tout cela que la terre et les cieux

1. Docteur Le Bon, *Év. de la matière*, p. 84.
2. Lodge, p. 14.

sont faits d'une même matière... La matière dont la nature consiste en cela seul qu'elle est une chose étendue, occupe maintenant tous les espaces imaginables où d'autres mondes pourraient être; et nous ne saurions découvrir en nous l'idée d'une autre matière[1]. »

Il y a quelques années M. Berthelot inaugurait, place de la Madeleine, le monument de Lavoisier. Il s'exprimait ainsi :

« Lavoisier a établi une distinction capitale et méconnue avant lui entre les corps pondérables et les agents impondérables, chaleur, lumière, électricité. Cette distinction fondamentale entre la matière pondérable et les agents impondérables est une des plus grandes découvertes qui aient été faites. C'est une des bases des sciences chimiques, physiques et mécaniques actuelles. »

Cette base paraît ébranlée. La distinction n'est plus aussi nette entre la matière pondérable, formant çà et là des amas dans la profondeur des cieux, et une série d'agents immatériels s'employant sur elle et autour d'elle. Nous n'imaginons plus la grêle d'atomes séparés par le vide, telle que l'imaginaient Démocrite ou Lucrèce, et où chaque atome avait une existence distincte. « La molécule individuelle, écrit le professeur Larmor, n'est plus une chose isolée comme une des monades de Leibnitz, secouée entre ses voi-

1. *Principes*, p. 72.

sines, mais c'est un noyau dans ce plenum éthéré universel qui nous transmet le plus grand nombre de nos impressions[1]. »

N'est-ce pas là un retour aux idées de Descartes? Depuis la découverte des rayons X et celle du radium, il ne paraît plus du tout certain qu'une exacte démarcation sépare le pondérable et l'impondérable. Il pourrait y avoir chute de l'un à l'autre par la radio-activité; peut-être aussi retour de l'impondérable au pondérable, s'il est vrai que Ramsay ait vu apparaître l'hélium dans un tube de Crookes.

A plus forte raison ne croit-on plus les atomes immutables et insécables. On a vu l'émanation du radium se changer en hélium, et, dit-on, en lithium. Et dans la dernière enveloppe du soleil, plus légère que celle de l'hydrogène, M. Deslandres voit un composant du calcium, celui-ci ayant été rompu et désintégré.

Que d'idées nouvelles depuis vingt ans! Aujourd'hui deux idées semblent cependant inattaquées. La première est celle de la conservation de l'énergie : la même qu'exprime Descartes quand il dit : L'univers est plein. Rien n'apparaît sans être précédé, rien ne disparaît sans être remplacé, l'univers étant plein; et cela équivaut à dire : rien ne se perd, rien ne se crée.

Une deuxième opinion paraît inattaquée. Nous avons trois conceptions de la matière : éther qui remplit l'espace, matière à l'état moléculaire, perceptible pour nos

1. Larmon, *Æther and Mather*, p. 272.

sens; enfin ions et électrons. Est-ce faire preuve d'un esprit cartésien trop résolu que de prétendre trouver dans ces trois états de la matière les trois éléments de Descartes? Les ions et électrons seraient le troisième, l'élément subtil. L'éther serait le premier élément. La matière à l'état moléculaire serait le second, l'élément grossier.

IV

Les *Principes,* ou les *Météores,* ressemblent fort peu aux livres de chimie ou de physique publiés il y a cinquante ans. Les lois générales, comme celle de Gay-Lussac, y étaient rarement mentionnées, jamais expliquées. L'esprit positiviste qui régnait alors, avait la haine des idées générales. Une loi comme celle de Mendeleef, établissant un rapport entre les poids atomiques et les fonctions, était battue en brèche par principe, et c'était une joie de la trouver en faute.

Gerhardt, Wurtz ranimèrent pourtant le goût de la théorie scientifique. Parcourez un des beaux livres de chimie théorique écrits depuis plusieurs années : les œuvres par exemple de Gibbs ou de Van t'Hoff, ou de Le Bel. Vous vous sentirez plus près de Descartes et très loin de Pelouze et Fremy. Quelques grandes lois apparaissent au lieu de mille petites recettes; lois qui présentent ce caractère particulier de satisfaire la raison, sans s'imposer à elle par nécessité. Elles se voient, plutôt qu'elles ne s'imposent. Considérez la

loi de Mariotte, ou celle de Newton; il est naturel et raisonnable, mais non nécessaire que les choses se passent ainsi. L'ordre se manifeste et nous le sentons, nous le goûtons comme nous faisons de l'harmonie et de la mesure dans la musique. Il est satisfaisant, pour nous, sans paraître obligatoire. Nous reconnaissons la sagesse, non la fatalité.

L'ordre ne consiste pas seulement en la répétition inexplicable mais constante des mêmes faits dans les mêmes conditions : la science serait alors purement expérimentale; et l'observation d'abord, la mémoire ensuite n'auraient jamais besoin de consulter la raison. Celle-ci occupe un plus grand rôle dans la recherche des lois naturelles.

Les philosophes et les physiciens se rencontrent en de nombreux rendez-vous. Les uns ont affirmé que le donné est continu; les autres enseignent que l'Univers est plein. Aucun ne conteste la doctrine fondamentale des *Premiers Principes*. Nous allons indiquer, pour les idées de Descartes, d'autres confirmations encore.

Notre chimie pourrait garder le nom que Lavoisier lui avait donné : « Chimie pneumatique ». Ses lois principales sont les lois de la matière prise à l'état gazeux.

Les gaz ne sont pas l'élément subtil de Descartes. Ce sont simplement des vapeurs de l'élément grossier, d'imperceptibles gouttelettes volant dans l'espace avec une très grande vitesse. Le volume des gaz se contracte ou se dilate suivant la pression ou la température. Et

nous disons « le volume des gaz, la température des gaz, de tous les gaz »; parce qu'il n'y a qu'une loi pour tous les gaz. Ils sont lourds ou légers, inodores ou parfumés, simples ou composés, inertes comme l'argon, ou actifs comme le fluor; cela n'empêche pas le rapport entre le volume, la pression, la température d'être constant, et le même pour tous. On n'en voit pas qui aient plus de ressort que d'autres pour résister à la pression; ni sur lesquels la chaleur produise plus d'effet que sur d'autres. Cela pourrait être; mais cela n'est pas; et la grande loi satisfaisante pour l'esprit, mais non nécessaire, est universelle.

Il paraît que la loi de Mariotte s'applique même à la mystérieuse émanation du radium : on a pu le constater au moyen d'une pompe dont le piston était un indice de mercure dans un tube capillaire, où l'émanation du radium comprimée, brillait comme une étoile. $PV = RT$ est la loi de tous les gaz; c'est la mesure générale.

C'est Gay-Lussac qui a trouvé que les gaz avaient le même coefficient de dilatation; leurs volumes augmentent de même pour la même augmentation de leur température. Physicien, il a complété la découverte de Mariotte et de Boyle. Et en même temps, admirable chimiste, il a montré que les volumes des gaz qui se combinent sont toujours en rapport simple; il a complété ainsi les découvertes de Lavoisier et de Proust. En sorte qu'Avogadro a pu ensuite exprimer en une seule formule les conceptions concordantes de la Physique et de la Chimie : A la même température et sous la même pres-

sion, le même volume des gaz divers, simples ou composés, contient le même nombre de molécules.

Ceci est vrai encore quand ils se mélangent. Si un ballon d'un litre contient *n* molécules d'azote et un ballon de 9 litres 9*n* molécules d'acide carbonique; et qu'on fasse communiquer entre eux ces récipients, il y aura bientôt dans les 10 litres, 10 *n* molécules dont 9*n* d'acide carbonique et *n* d'azote, partout uniformément réparties; et la pression de l'ensemble sera le total des pressions individuelles, comme Dalton l'a montré.

Dans le soleil où tous les corps sont dissociés et gazeux, certains corps sont, comme ici-bas, plus rares que d'autres; mais les plus rares sont répandus partout; point de mines, de filons, de placers; et chaque mètre cube de cet immense mélange de gaz (exception faite pourtant pour l'enveloppe ou atmosphère du soleil) contient le même nombre de molécules de chacun des corps existant dans l'astre. Le spectre solaire est le même, quelle que soit la région considérée, et il nous révèle à la fois dans tout le soleil la présence de tous les corps qui le composent.

Or Descartes verse son premier élément dans tous les vides qui demeurent entre les fragments de l'élément grossier. Et quand nous parlons des distances intermoléculaires, ou de la course libre des molécules, ne croyons-nous pas, nous aussi, qu'elles flottent dans un élément qui les supporte, et non pas dans le vide? Notre éther n'est que le premier élément de Descartes : celui qui remplit les cieux de ses masses liquides.

La découverte admirable de Van t'Hoff sur la pression osmotique nous semble présenter un caractère profondément cartésien. Une carafe de terre poreuse contenant, par exemple, de l'eau sucrée, est plongée dans un seau d'eau pure : une pression se produit contre les parois de la carafe. Il la mesure, et il montre que les corps dissous, en solution étendue, présentent tous les caractères des gaz, et à proprement parler sont des gaz. Voici donc le dissolvant assimilé à l'éther, et remplissant la même fonction. Les molécules du corps dissous flottent dans le dissolvant comme celles d'un gaz dans l'éther, et obéissent aux mêmes lois. Le sucre dissous dans de l'eau se comportera comme un gaz; et l'eau jouera le rôle de l'éther interstellaire. Telle est la découverte de Van t'Hoff.

Dans les phénomènes d'osmose, la même pression est exercée par le même nombre de molécules sous le même volume; en cas de mélange de corps dissous dans le même dissolvant, les pressions s'additionnent comme dans le mélange des gaz. Tout ce que Mariotte, Gay-Lussac, Dalton, Avogadro avaient affirmé des gaz, se répète pour les corps dissous. Et les phénomènes sont assez précis pour pouvoir servir au calcul des poids moléculaires.

Ainsi dans le plein tangible, ou dans le vide apparent les choses se passent de la même manière. Les molécules d'un gaz, qui sont en suspension dans l'éther, ou bien les molécules d'un corps dissous, étant en suspension dans l'eau, dans ce qui nous semble le plein, visible

et tangible, se comporteront de même : les mêmes faits dans les deux cas nous feront supposer des courses libres, des chocs mutuels, et le bombardement des parois du vase d'autant plus fort que les coups seront plus répétés, et l'armée des molécules resserrées en un moindre espace.

Quand Pascal et ses disciples se moquaient du Père Noël et de son traité intitulé *Le Plein du Vuyde,* quand ils parlaient du vide de la chambre barométrique, Descartes disait : Elle est vide, comme pourrait être appelé vide un bassin sans eau. Cette parole célèbre ne trouve-t-elle pas ici une application? Van t'Hoff, contre les parois de sa carafe de terre poreuse pleine d'eau, plongée dans l'eau, sent pour ainsi dire battre et s'agiter les molécules dissoutes, comme le font les molécules d'un gaz enfermé dans le corps de pompe de Mariotte, et suivant les mêmes lois!

Voici des corpuscules solides animés de grandes vitesses et se déplaçant à travers d'autres corps dans l'espace plein, que ce plein soit apparent ou non pour nos sens, que ce soit l'eau des solutions ou l'éther universel! C'est l'idée même de Descartes. L'éther remplit la chambre barométrique comme l'eau remplit la carafe poreuse de Van t'Hoff; et le gaz introduit dans la chambre barométrique ou le corps dissous dans l'eau de la carafe poreuse sont identiques, physiquement. Dans le vide apparent et dans le plein apparent les phénomènes et les lois sont les mêmes : ce qui nous semble vide peut donc être plein.

La théorie actuelle des gaz repose donc sur des idées essentiellement cartésiennes. Et cette théorie semble définitivement confirmée par une observation de M. Le Chatelier. Ce savant montre qu'en approchant du zéro absolu, les gaz se conforment à la loi de Dulong et Petit.

Cette loi ne s'appliquait qu'aux solides. Quand il s'agit d'un gaz, la quantité de chaleur qu'on lui fournit est employée partie à dilater son volume (et celle-ci est toujours la même pour la même dilatation), et partie à augmenter sa température. Dans le solide, le travail moteur est négligeable et toute la chaleur absorbée est employée à augmenter la température. Elle sera la même pour le même nombre d'atomes, quel qu'en soit le poids; la chaleur spécifique, multipliée par le poids atomique, dans les solides, est exprimée par une constante : 6,4. Telle est la loi de Dulong et Petit. L'atome de lithium qui est 7, et l'atome de platine qui est 198 ont besoin de la même quantité de chaleur pour gagner un degré en température.

Or, d'après M. Le Chatelier, les gaz obéiraient aussi à cette loi, quand ils sont refroidis jusqu'à approcher du zéro absolu. C'est le moment où ils cessent d'être gaz, où les molécules ayant perdu leur énergie motrice retombent les unes sur les autres et où la chaleur absorbée produit seulement une augmentation de température, mais non plus un travail visible. Il en est ainsi dans les solides auxquels seuls s'appliquait la loi de Dulong et Petit. Il en devient ainsi (et dans la chaleur absorbée la partie motrice devient de plus en plus faible) quand ce qui était

gaz tend à prendre l'état solide, et quand les expériences tendent à ne plus pouvoir se faire qu'à volume constant.

On pourrait, sans aucun mécompte, chercher dans les découvertes récentes encore d'autres applications de la doctrine cartésienne.

« La théorie cinétique des gaz a reçu, disait Henri Poincaré quelques mois avant sa mort, des étais inattendus. De nouvelles venues se sont exactement calquées sur elle : ce sont d'une part la théorie des solutions et d'autre part la théorie électrotonique des métaux. Les molécules du corps dissous, et de même les électrons libres auxquels les métaux doivent leur conductibilité, se comportent comme les molécules gazeuses dans les enceintes où elles sont enfermées. Le parallélisme est parfait, et on peut le poursuivre jusqu'à des coïncidences numériques[1]. »

Descartes a écrit dans la préface des *Premiers Principes* les lignes suivantes : « Je sçay qu'il pourra se passer plusieurs siècles avant qu'on ait déduit de ces principes toutes les vérités qu'on en peut déduire; tant parce que la plupart de celles qui restent à trouver dépendent de quelques expériences particulières qui ne se rencontrent jamais par hasard, mais qui doivent être cherchées avec soin et dépenses par des hommes fort intelligents... » Et quand on lit Becquerel, Curie, Sir Oliver Lodge, Van t'Hoff, Le Chatelier, on se demande si les temps ne sont point venus et si ces hommes fort

1. *Dernières Pensées*, p. 199.

intelligents n'ont point cherché avec soin et dépenses et rencontré enfin les expériences que Descartes attendait.

Accordez-nous au moins ceci, diront des physiologistes contemporains : il n'a pas compris le rôle et l'action de la Vie. Il a logé l'âme dans la glande pinéale, réduit le chien ou l'aigle à n'être que des automates, proposé la ridicule invention des esprits animaux.

Nous n'avons pas la prétention de défendre point par point la physiologie de Descartes. Nous verrons cependant que, si Descartes a vraiment voulu faire des bêtes des automates, M. Bergson en fait des somnambules, ce qui n'est pas très différent. D'autre part, quand nous voyons M. Carrel ressusciter dans les viscères d'un chat, la respiration, la circulation, la digestion même, cette expérience surprenante ne peut-elle être invoquée en faveur de l'idée de l'animal machine? Elle ne concerne que l'organisme, et ne rend pas compte de la Vie de la cellule et du tissu. Mais à propos même de ce secret de la vie, n'oublions pas que Descartes a dit : S'il est en l'animal quelque perfection qui soit étrangère à la matière, elle lui vient d'ailleurs; et la terre, le soleil et la pluie n'en sont pas la cause totale. Cent ans avant Spallanzani, deux siècles avant Pasteur, au temps où Van Helmont prétendait faire naître des souris et des grenouilles, il a nié la génération spontanée.

L'expérience n'est donc pas toujours venue contredire, même en physiologie, le penseur solitaire. Mais revenons au monde physique, où elle a fourni à ses idées d'éclatantes et constantes confirmations.

V

« Omnia mechanice », tel fut le principe de Descartes : ce fut avant lui celui de Léonard de Vinci. « La Mechanica, a écrit Léonard de Vinci, e il paradiso delle scientie mathematiche per che con quella si vieno al frutto mathematico[1]. »

Ce fut aussi le principe de Leibnitz et il redevient celui de la science moderne. « La seconde tendance de Leibnitz, dit M. Hannequin[2], est née de l'adhésion qu'il donna très jeune et une fois pour toutes, sans jamais s'en départir dans la suite, à ce principe des modernes, ou selon son expression habituelle, des novateurs, que tout dans la nature se fait et par conséquent doit s'expliquer exclusivement *per magnitudinem figuram et motum,* principe dont il donne encore cette formule concise : *omnia mechanice.* Par là Leibnitz se classe dès l'âge de quinze ans parmi les philosophes et les savants modernes et répudie d'une manière beaucoup plus définitive qu'il ne le pense lui-même, l'esprit de la scholastique et de la science antique. »

Nous ne saurions ici comparer le dynamisme de Leibnitz au pur mécanisme de Descartes : l'idée de force ajoutée à l'idée de mouvement. Nous ne croyons pas nous tromper en disant que le mécanisme cartésien

1. Cité par M. Duhem, *Statique*, vol. I, p. 15.
2. *La philosophie de Leibnitz. Revue de Métaphysique*, novembre 1906.

est plus conforme aux idées régnantes de la physique.

« Nous concevons clairement, a dit en effet Poinsot, qu'un corps peut exister en repos; nous ne supposons pas qu'il ait besoin de mouvement pour exister. »

« S'il est en repos, il y demeurera toujours, à moins qu'une cause étrangère ne vienne l'en tirer; car, comme le mouvement ne peut avoir lieu que dans une certaine direction, il n'y aura pas de raison pour que le corps se meuve d'un côté plutôt que de tout autre; et, par conséquent, il ne se mouvra point.....

« Or la force est une cause quelconque de mouvement. »

Un psychologue pourra nous enseigner que la notion de force, impliquant à la fois celles de substance et de cause, naît de la conscience que nous avons d'être nous-mêmes le principe de nos déterminations et de nos actes; éprouvant pour mouvoir un de nos membres, pour soulever un corps étranger, une résistance, nous attribuons à la matière une force contraire à la nôtre. Aussitôt, on le voit, commence la confusion des termes.

En mécanique, une cause quelconque de mouvement sera toujours un mouvement antérieur; et, dans le monde matériel, la force répond à l'irréprochable définition de M. Poinsot : elle est une cause quelconque de mouvement. En nous, ce qui fait que nous ne sommes pas une substance passive et que nous sentons la cause efficiente de nos actes, n'a rien de commun avec une cause quelconque de mouvement.

Le mot de force, cause de mouvement, n'est employé que par abréviation en mécanique. On raconte que

M. Briot disait : « L'expression MV^2 désigne du poids et de la vitesse ; mais je ne vois rien là qui signifie force. »

Est-il pour les phénomènes physiques une autre explication que l'explication mécanique? Non. Expliquer un phénomène physique, c'est voir en lui, hors de nous, l'application de la raisonnable logique que nous découvrons en nous-mêmes : cette logique se déploie dans l'espace et dans le temps, qui sont les formes générales de la perception des phénomènes sensibles ; et ces formes générales deviennent le seul objet sur lequel portent nos raisonnements. La physique est mécanique ou elle n'est pas.

« La véritable connaissance des phénomènes, dit M. Gustave Le Bon[1], n'a commencé que lorsque la science acquit un langage dégagé de toute appréciation personnelle. Elle n'y réussit qu'en passant du qualificatif au quantitatif. »

La formule est excellente. Rouge, bleu, chaud ou froid, sonore, sont des appréciations personnelles. La science s'établit non pas sur les relations des choses avec nous, mais sur leurs relations entre elles : et toute mesure que nous leur appliquons est mécanique, en ce sens qu'étant prise dans l'espace et dans le temps, elle ne saurait porter que sur des grandeurs et des mouvements.

M. Le Bon semble confondre plus loin changement et mouvement. Ce n'est pas à la vérité en souvenir, ni à la manière des scholastiques. « La structure de nos

1. *Revue scientifique*, février 1908.

sens, dit-il, et des instruments qui les complètent, ne nous permet de percevoir que ce qui se manifeste sous forme de mouvement. » La structure de nos sens, tout au contraire, ne nous fait pas percevoir un mouvement dans le son ou dans la lumière ; et c'est la raison qui nous conduit à imaginer des mouvements là où les sens n'en percevaient pas. Mais gardons, de M. Le Bon, cette formule excellente : « C'est le quantitatif qui régit l'univers et en contient l'explication. »

Sévère, mais claire et suffisante explication! Quand vous ouvrez un traité d'optique, oubliez l'éblouissement de vos yeux, les couleurs resplendissantes, les bleus, les verts, les violets des paysages et aussi les formes des choses. Ne voyez plus d'arbres, ni de rivages, ni de palais. La lumière répand des ondulations dans l'éther comme une pierre jetée dans un étang. Calculez la longueur des ondes par l'interférence, ou bien les angles des rayons réfléchis ou réfractés. Vous êtes plongé dans un océan mobile dont les innombrables vagues se propagent, se renvoient en tous sens, quelquefois se rencontrent et se compensent. Ainsi l'éclat du ciel, les couleurs des champs et des collines, les feux de la mer ou des glaciers au soleil couchant, n'évoquent plus dans l'esprit du physicien que l'émission de corpuscules ou le tremblement de petites vagues rapides. La raison nous entraîne loin des brillantes apparences.

Cela est ainsi. « Intelligere », c'est voir à travers le feu, la douceur, l'éclat éblouissant, la musique de nos sensations. C'est faire abstraction de la vie et de tous ses

ornements. Il est probable que toutes ces beautés s'évanouiraient si nos sens devenaient beaucoup plus pénétrants et nos sensations plus rapides. Il arriverait ce qui arrive quand on approche de la montagne : elle n'est plus bleue et rose, et dans l'entassement des rochers et des graviers on ne retrouve plus les nobles lignes, les masses imposantes admirées de loin.

Descartes sur ce point capital n'est donc point contredit par ses successeurs immédiats : il peut, nous le croyons, tenir tête à ceux qui sont venus plus tard. Expliquer par le mouvement tous les phénomènes de l'univers, ou bien déclarer que l'espace et le temps sont les formes générales de notre faculté de percevoir, antérieures à toute perception, c'est donner, en d'autres termes, le même enseignement.

De sa chambre solitaire d'Egmont il considérait en esprit les champs, les forêts, les rivières, que, gentilhomme campagnard et militaire, il a si souvent pratiqués et si bien connus. Il n'est point préparé à célébrer la nature, ayant commencé, au lieu de répandre son âme en effusions poétiques, par la resserrer en elle-même, et n'accorder qu'à sa propre pensée une existence réelle. Chênes, orages, brins d'herbes, fleuves, animaux mêmes, il vous voit comme en songe et n'est pas disposé à reconnaître vos propriétés, vos privilèges individuels, la forme substantielle qui fait de chacun de vous une personne. Il est bien loin de vous considérer comme des êtres particuliers, plus ou moins richement doués, des vivants comme lui. Existez-vous

en tant que substances, et dans la durée? Ce n'est pas certain : il se peut qu'il ait pris en lui-même, pour vous les attribuer et les croire réalisées en vous, les idées de substance, de durée, de nombre[1].

Seule donc sa pensée existe, en toute certitude; et il ne vous voit qu'en elle. Or que lui montre sa pensée quand elle vous a débarrassés de tout le vêtement qui n'est qu'une illusion des sens? L'étendue et le mouvement.

Et pourquoi estime-t-il certain que son entendement va reconnaître ses propres lois logiques et mathématiques dans l'univers et même les lui imposer? Parce qu'il est bien plus sûr de sa pensée que de l'univers et ne considère pas l'univers comme étranger par nature à sa pensée : rappelons-nous la phrase déjà citée de la troisième Méditation : « Je n'y vois de si grand, ni de si excellent qui ne me semble venir de moi-même[2]. »

Il est persuadé qu'en créant un système du monde, il ne fait que poursuivre un travail de géométrie.

« M. des Argues, écrit-il, témoigne être marri de ce que je ne veux plus étudier la géométrie ; mais je n'ai résolu de quitter que la géométrie abstraite, c'est-à-dire la recherche des questions qui ne servent qu'à exercer l'esprit, et ce afin d'avoir d'autant plus de loisir de cultiver une autre sorte de géométrie qui se propose pour

1. Ex iis vero quæ in ideis rerum corporalium clara et distincta sunt quædam ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse nempe substantiam, durationem, numerum.

2. *Troisième Méditation*, p. 34.

question l'explication des phénomènes de la nature : car s'il lui plaît de considérer ce que j'ai écrit du sel, de la neige, de l'arc-en-ciel, il connaîtra bien que toute ma physique n'est autre chose que géométrie[1]. »

Nous avons dit dans quelle mesure sa méthode mathématique exclut le recours à l'expérience. En principe, en droit, la physique est une œuvre de raison; notre raison à elle seule reconstruit le monde. L'expérience ne sert que de secours pour aller plus vite et trouver toutes faites les constructions que la raison avait le pouvoir d'édifier.

Sur ce point Kant ne lui infligera pas de démenti. N'a-t-il pas donné le plan d'une physique à priori? Les points de vue, il est vrai, sont bien différents : Kant et Descartes sont éloignés de toute la distance qui sépare le Nominalisme du Réalisme. L'un connaît à priori les formes subjectives auxquelles le monde extérieur doit s'adapter afin de devenir pour nous phénomène. L'autre, au milieu du chaos où l'ont jeté ses doutes, a eu l'intuition directe de ces deux réalités, le moi, être pensant, et Dieu, être infini, qui ne saurait nous tromper.

Lorsque Descartes prononce ces mots : « Je suis une chose qui pense », ce n'est point une faculté médiocre, un accessoire, un auxiliaire de la Vie, qu'il reconnaît en l'homme : c'est une puissance créatrice; et il conclut hardiment : « Du connaître à l'être la conséquence est bonne. »

1. Descartes, Lettre au P. Mersenne, 27 juillet 1638.

CHAPITRE X

DE LA CONTINGENCE

I

L'explication mécanique et géométrique, aidée au besoin de l'expérience, sans y avoir recours obligatoirement, suffirait donc à faire comprendre le monde. L'étendue et le mouvement en sont les seuls éléments. Les principes et les lois qui le gouvernent ne sont pas éternels, nécessaires, et par là extérieurs à moi et objectifs : Descartes, nous l'avons soigneusement fait observer, est fort éloigné du dogmatisme. Ces principes sont simplement invariables et rigoureux.

Ils sont, parce que l'Être parfait le veut ainsi; et je les vois clairement et distinctement en moi-même, quand je m'en donne la peine, parce que l'Être parfait ne me trompe pas. Une intelligence humaine peut donc, à elle seule, en elle-même, reconstruire le monde. Et le penseur n'aura pas besoin d'aller voir et toucher le monde réel : la raison lui suffit, de même que la Foi suffisait à

saint Louis lorsque, suivant l'antique légende, il refusait d'aller voir le Christ apparu par miracle sur un autel.

M. Boutroux, qui, plus que tout autre philosophe, a le don de résumer un long système en une formule saisissante, juge comme il suit la méthode scientifique que nous avons exposée au chapitre précédent. Il ne prononce pas le nom de Descartes : mais comment ne pas le reconnaître?

Dès le début de son beau livre sur la contingence des lois naturelles, il s'exprime ainsi :

« L'entendement placé au-dessus des sens, prétend se passer d'eux et construire à lui seul la science du monde. Il lui suffira, semble-t-il, de prendre pour point de départ celles de ses idées qui lui paraissent évidentes par elles-mêmes et de les développer suivant ses propres lois[1]. Cette doctrine ne rend pas un compte suffisant de la nécessité absolue de l'observation et de l'expérimentation dans les sciences positives[2]. »

Telle est en effet la pensée de Descartes, bien que M. Boutroux ne nomme pas l'auteur des principes; elle ne saurait être mieux exprimée. Il ne jugeait l'expérience utile que pour abréger le raisonnement et courir au but. Elle lui est commode, non nécessaire.

Nous comprenons moins bien les passages suivants :

« La doctrine qui place dans l'entendement le point de vue suprême de la connaissance a pour effet de

1. *Contingence des Lois*, p. 3.
2. *Id.*, p. 4, t. 5.

reléguer toute spontanéité particulière dans le monde des illusions...; de ramener le sentiment du libre arbitre à l'ignorance des causes de nos actions...; elle introduit le fatalisme plus ou moins déguisé non seulement dans l'étude de tous les phénomènes physiques sans distinction, mais encore dans la psychologie, l'histoire et les sciences sociales. »

M. Boutroux fait allusion ici au Déterminisme qui régnait dans sa jeunesse. Mais quel rapport aperçoit-il entre cette doctrine, et le fait de placer dans l'entendement le point de vue suprême de la connaissance?

Il y a deux sortes de déterminisme. Descartes soumet à un déterminisme mathématique, on pourrait dire métaphysique les événements du monde matériel. L'Être, c'est la pensée; à priori, elle étend sa loi sur le monde sensible qu'elle peut supposer non existant en dehors d'elle-même : mais les lois que ma pensée découvre sont sans empire sur elle-même, sur le moi, sur le libre arbitre. Ce déterminisme part de la pensée et s'étend sur le monde matériel.

Au contraire le déterminisme positiviste, ou expérimental, part du monde matériel ; et ayant établi que les mêmes conditions physiques provoquent toujours le même phénomène, prétend appliquer cette unique formule : « Le même appelle le même » à la psychologie, à l'histoire, et aux sciences sociales. La méthode est exactement inverse de celle de Descartes. Avec lui, la pensée avait fait la conquête du monde; le monde des positivistes se retourne contre la pensée, en fait le siège, et s'en

empare. Le Positivisme est, entre toutes les doctrines philosophiques, la plus contraire à celle qui a placé dans l'entendement le point de vue suprême de la connaissance.

Quand M. Boutroux est venu donner l'assaut au déterminisme positiviste, ce ne sont nullement des arrière-descendants de Descartes qu'il trouvait devant lui. Ce système, qui s'était appesanti comme une armature rigide sur la pensée humaine, s'était constitué pendant la période de découragement philosophique qui suivit Kant. Le relativisme avait aboli la confiance en notre raison. Les doctrinaires et les éclectiques venus plus tard, furent des historiens; les positivistes, des physiciens ou des astronomes. Avec M. Boutroux, M. Lachelier, M. Ravaisson, M. Bergson, se produisit une renaissance de la métaphysique. Pleins d'admiration et de reconnaissance, nous saluons le dessein de ces maîtres et leur œuvre : nous oserons cependant, voyant qu'une nouvelle direction est ouverte, poser quelques questions et laisser percer quelques inquiétudes.

A nos yeux la crise déchaînée par Kant ne sera vaincue et la renaissance ne sera triomphante qu'après la venue d'un disciple de Descartes, plus confiant en la raison qu'amoureux de l'action, de la volonté et de la vie, et ne partant pas en guerre contre l'intellectualisme. Ce disciple contestera les idées de M. Boutroux sur la contingence des lois, qui serait la ruine de tout le mécanisme de Descartes. Il fera observer que le progrès dans la contingence et l'indétermination par lequel on s'efforce de faire place en ce monde au libre arbitre de

l'homme, est encore contraire à l'homme : car le progrès de l'indéterminé, c'est le progrès de l'inintelligible. Une physique indéterminée n'est plus une science.

Il nous a semblé que le point de vue de M. Henri Poincaré, surtout dans le beau livre *La valeur de la Science*, se rapprochait singulièrement de celui de Descartes.

Pour M. Le Roy, dit M. Poincaré, la science n'est qu'une règle d'action. Sans doute, mais c'est une règle qui réussit. « Savoir cela, c'est bien savoir quelque chose; et alors pourquoi venez-vous nous dire que nous ne pouvons rien connaître?... A mes yeux, c'est la connaissance qui est le but et l'action qui est le moyen. On ne peut pas dire que l'action soit le but de la science : quelle action exerçons-nous sur Sirius?... »

Avec la même décisive clarté il a traité la question de la contingence, remarquant d'abord qu'à ce même mot ont été attribués bien des sens divers. « Si toutes les conditions sont remplies, dit la science, tel phénomène s'accomplira. Mais la connaissance de toutes les conditions supposerait une description de tout l'univers au moment où le phénomène doit s'accomplir. Pour ces raisons aucune loi particulière ne sera jamais qu'approchée et probable. Les savants n'ont jamais méconnu cette vérité..., mais ils croient que toute loi peut être remplacée par une autre loi plus rapprochée et plus probable... S'ils ont raison, devra-t-on dire encore que les lois de la nature soient contingentes, bien que

chaque loi prise en particulier puisse être qualifiée de contingente[1]? »

Assurément non; les conditions peuvent être imparfaitement et incomplètement aperçues: mais la loi n'est pas contingente. Il ne faut pas chercher une place, pour le libre arbitre, en montrant un ébranlement croissant des lois naturelles. « Il ne reste pas de place, dit encore M. Poincaré, pour l'intervention d'une volonté libre[2]. »

Quittons un instant Descartes et M. Poincaré. Le livre de M. Boutroux sur la contingence des lois naturelles nous a semblé se rapprocher des idées de Leibnitz; idées fort éloignées de celles de l'auteur du *Discours sur la Méthode,* bien que Cousin ait appelé Leibnitz le plus grand des disciples de Descartes.

Leibnitz croit à la continuité dans l'Univers; la nature ne fait pas de sauts brusques; les êtres se succèdent, comme les ordonnées d'une même courbe. Nous avons comparé l'Univers de Descartes à un ruisseau tourbillonnant. Celui de Leibnitz ressemble plutôt à une traînée de poudre. Nous ne sommes pas en présence de la substance unique, éternelle, nécessaire de Spinosa, qui est à elle-même sa cause et sa fin. Les monades sont des centres d'activité. On a pu les appeler atomes incorporels, en lesquels les perceptions deviennent de plus en plus claires et la pensée distincte quand ils arrivent en haut de la courbe. Tout être supérieur devient une foule groupée et hiérarchisée.

1. H. Poincaré, *Valeur de la Science,* p. 25.
2. *Id.*, p. 252.

« Descartes, a dit Leibnitz, a eu une fausse idée de la nature du corps, qu'il a mise dans l'étendue toute simple, et il n'a pas vu le moyen d'expliquer l'union de l'âme avec le corps. C'est faute de n'avoir pas connu la nature de la substance en général. »

Comment donc Leibnitz a-t-il conçu la substance en général? Les lettres à Arnaud fournissent sur ce sujet quelque lumière. Le nom de monades n'est pas encore prononcé dans ces lettres, mais il y est parlé d'âmes corporelles et d'âmes pensantes qui sont des monades. Les premières, comme les atomes d'Épicure et de Gassendi, s'agitent dans la nuit, tandis que les dernières sont inondées et éblouies par la lumière divine, comme ces petites têtes d'anges qui tapissent le fond du ciel de la Madone de Saint-Sixte. Par quel signe reconnaîtra-t-on les âmes corporelles des âmes pensantes? Par ce qu'elles expriment, dit Leibnitz. Et qu'entendez-vous par ce mot « exprimer »? demande Arnaud. Le voici : « Une chose en exprime une autre (dans mon langage) quand il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection en perspective exprime son géométral. »

Et ayant donné cette précise et mathématique explication de « son langage », Leibnitz nous apprend que les esprits qui pensent, substances capables de connaître Dieu et de découvrir les vérités éternelles, expriment Dieu plutôt que le monde, tandis que les substances corporelles expriment le monde plutôt que Dieu. Aussi Dieu gouverne les unes et les autres d'une manière différente,

« les unes suivant les lois matérielles de la force et de la communication du mouvement, les autres suivant les lois spirituelles de la justice ». Pour les unes il est un ouvrier, un machiniste, ce sont les mots de Leibnitz, pour les autres un prince et un législateur, monarque souverain de la république des esprits, mais esprit lui-même « comme un d'entre nous, et jusqu'à entrer avec nous dans une liaison de société dont il est le chef ».

Dans cette conception de Leibnitz apparaît le souci de maintenir la continuité dans l'univers. Point de différence absolue entre la monade brute et la monade pensante; l'une et l'autre sont vivantes, actives, douées de force. L'une exprime plutôt le monde et l'autre exprime plutôt Dieu; mais elles ne sont absolument fermées ni au monde, ni à Dieu. Elles arrivent par une insensible gradation à l'état supérieur. Et Dieu, auteur de toutes choses, mais ouvrier des premières et prince des secondes, passe insensiblement du rôle de machiniste au rôle de législateur.

Cette continuité dans les fonctions n'empêche pas l'absolue discontinuité entre les individus. Les monades demeurent isolées, inaccessibles, sans action réciproque, mais agissant de concert, en vertu d'une loi qui leur est antérieure. Imaginez, dit le philosophe, des instruments et des chanteurs, séparés par des obstacles qui empêchent de se voir et de s'entendre; mais lisant leurs notes et exécutant leur partie, au signal donné, en observant la mesure. Les violons et les chanteurs ne connaîtront que leur partie séparée; mais les sons d'un parfait concert monteront vers d'autres oreilles. Telles sont les monades, telle est entre elles l'harmonie préétablie.

Citons maintenant M. Boutroux : « On peut dire qu'une partie des êtres, ou qu'une face des choses sont régies par des lois, tandis que les autres êtres ou l'autre face des choses seraient soustraits à la nécessité. Dans les mondes inférieurs, la loi tient une si large place qu'elle se substitue presque à l'être. Dans les mondes supérieurs, l'être fait presque oublier la loi. »

Serait-il fort différent de dire qu'une partie des êtres ou qu'une face des choses expriment le monde matériel et que les autres êtres ou l'autre face des choses expriment Dieu?

Le mouvement en soi n'est, semble-t-il, qu'une abstraction, aussi bien que la pensée en soi, continue M. Boutroux. « Il n'y a pas de matière brute et ce qui fait l'être de la matière est en communication avec l'être de l'esprit. » Et voici la continuité assurée entre les êtres qui constituent ou qui peuplent l'Univers.

Entre les deux extrémités, plusieurs mondes existent : « D'abord celui de la pure nécessité, de la quantité sans qualité, qui est identique au néant [1]. Puis le monde des causes, celui des notions, le monde mathématique, le monde physique, le monde vivant et enfin le monde pensant. »

« Chaque monde donné, dit M. Boutroux, possède par

1. *De la contingence des lois*, p. 132.

rapport aux mondes inférieurs un certain degré d'indépendance[1]. » Citons encore cette formule qui résume sa pensée : « Continuité, hétérogénéité, organisation hiérarchique : telles sont les formes de l'être, concrètes et sensibles, qui se superposent aux formes abstraites[2]. » L'analogie se maintient entre cette conception et celle de Leibnitz.

Alors commence un voyage philosophique, entrepris entre le domaine de la nécessité et celui de la spontanéité et de la liberté, avec l'espoir de relier l'un à l'autre, en suivant à travers les divers phénomènes les progrès de la contingence. M. Boutroux voit s'ouvrir devant lui une route bordée d'objets un peu moins déterminés, un peu plus spontanés, à mesure qu'avance le voyageur. Route singulière, dont le point de départ est dans ma raison, et le point d'arrivée dans ma conscience. A est A, dit ma raison au départ; c'est la formule de la nécessité logique. Et au retour ma conscience affirme la liberté.

Entre ces deux termes extrêmes la route traverse divers domaines. D'abord ceux de la géométrie et de la mécanique. Ces sciences ne se contentent plus des nombres; elles ont besoin de l'espace et du temps. Dans la matière, les formes concrètes et sensibles de l'être se superposent aux formes abstraites. En physique et en chimie il est de plus en plus impossible de confondre la loi avec la cause. A cette question : « Est-il pour

1. *De la contingence des lois*, p. 134.
2. *Id.*, p. 142.

tout phénomène une explication mathématique? » on répond non; M. Boutroux n'admet pas « qu'une intelligence parfaite puisse tirer toute la science d'elle-même, ou du moins de la connaissance d'un fait considéré dans la totalité de ses éléments ». Ce qui était la pensée de Descartes.

Le voyage se poursuit dans les mondes extérieurs à moi, et pour moi silencieux, de la demi-nécessité, de la détermination approchée et de la spontanéité naissante. La physique et la chimie fournissent des objets approximativement connus, des visions hasardées, des lois de moins en moins rigoureuses. C'est là que Leibnitz chercherait ce peuple de monades qui flottent dans la pénombre, et pour lesquelles Dieu n'est point encore un souverain sage et libéral; mais déjà n'est plus un mécanicien. Elles obéissent à un gouvernement intermédiaire dont les lois ne sont pas encore des conseils de morale, mais ne sont déjà plus des règles mathématiques.

Comme M. Lachelier, M. Boutroux pense que « ce n'est pas la nécessité, mais la contingence universelle qui est la véritable définition de l'existence, l'âme de la nature et le dernier mot de la pensée ». Il suit dans tout l'univers l'insensible progrès du contingent et de l'indéterminé.

La contingence va croissant. Déjà la géométrie suppose l'espace, la mécanique suppose le temps, et suivant la très belle expression de l'auteur : « l'espace et le temps sont des victoires des choses sur la nécessité ».

Si la mécanique abstraite n'est qu'un chapitre de la géométrie, la mécanique céleste implique l'idée de loi naturelle en tant que distincte de la relation simplement mathématique, car la formule de l'abstraction n'est pas nécessaire.

Les lois ne sont pas rigoureuses et tendent à le devenir de moins en moins à mesure que les phénomènes sont plus complexes. Nous comprenons d'autant moins que l'intérêt de nos études s'élève. M. Boutroux nous conduit de la logique et des mathématiques jusqu'à la biologie et la sociologie : contrairement aux philosophes positivistes, il pense que chacune de ces sciences possède sa formule spécifique et n'est point exactement reliée aux autres.

Comme Leibnitz, M. Boutroux a montré une gradation entre les diverses formes de l'être ; il part de l'identité logique, étudie la matière, les vivants, et enfin l'homme. En chacune de ces formes apparaît un souvenir de la précédente et une préparation de la suivante; et toujours le progrès s'opère au prix d'un relâchement de la logique, vers une augmentation de la liberté.

Le problème que M. Boutroux a voulu résoudre, consistait, dans un monde qui semble d'abord mathématiquement réglé, à faire une place à la spontanéité, à la liberté humaines : il pense y arriver par une gradation, un progrès dans la contingence.

Contingent! Cette qualité est-elle susceptible de plus ou de moins? Autant vaudrait dire inversement que

nous connaissons des vérités un peu plus ou un peu moins nécessaires. D'ailleurs ce mot est-il employé ici dans son sens propre? M. Boutroux n'a-t-il pas confondu souvent avec la contingence d'une loi, le manque de rigueur, ce qui est fort différent?

Les lois physiques sont en général des lois limites, comme la loi de Mariotte : loi d'autant mieux confirmée que la matière est plus diluée et plus rare. Quand, sous de fortes pressions, la formule n'est plus vérifiée, est-ce à dire que la loi même cesse d'être rigoureuse? Non : seulement le problème se complique, et d'autres lois, peut-être celle de l'attraction universelle, entrent en jeu et produisent des effets contraires.

Le disciple de Descartes aurait ici encore, nous le pensons, beaucoup d'objections à présenter. Si M. Boutroux lui disait : Quelle place laissez-vous en ce monde à la contingence? il répondrait : L'existence même de ce monde et de ses lois est contingente. Tout ceci pouvait ne pas être. Ou bien il pouvait n'y avoir qu'un monde des esprits. Quel besoin que je sois assis pour penser dans la boîte cubique de cette chambre? Et alors pourquoi prétendre établir, suivant une conception monistique, une échelle des êtres reliant les pierres aux hommes? A quoi bon chercher notre parenté avec tout ce matériel, dont l'existence ne paraît pas obligée?

Car vous dites à l'homme : Je vais vous faire une place ; il n'y en a pas pour votre liberté dans un monde mécanique et nécessaire. Je vais, depuis l'origine, chercher la fissure où passe le contingent ; chercher le

point où, lorsqu'on y verse les choses, l'engrenage mathématique se détraque ; le détraquement augmentera à mesure que les choses qu'on donne à moudre à cette machine logique sont plus complexes et plus nobles ; et à la fin, ô homme, l'engrenage n'a plus prise sur vous, et vous sortez de cette usine intact et libre, comme l'ingénieur qui sort de ses ateliers.

— C'est fort bien, répondrait le disciple de Descartes; mais je n'ai pas besoin qu'avec tant d'efforts, vous me fassiez une place dans un monde dont je sais que je ne suis pas. Je n'en suis pas, puisque je puis le supprimer en pensée, et être encore. Je suis parce que je pense et non parce qu'une série grandissante de contestables et inexplicables contingences ont fini par faire place à ma liberté. M. Boutroux est un introducteur très habile qui crie à la foule des êtres obscurs et mal déterminés : Rangez-vous, et laissez passer l'homme conscient et libre. Je n'ai pas besoin de tant d'égards, et je plane au-dessus de cette foule : car je suis puisque je pense, et je puis supposer qu'elle n'existe pas, hors de ma pensée.

Si l'homme qui a écrit « je suis une chose qui pense et je puis feindre que tout le reste n'existe pas », revenait à la vie, il semble probable qu'il ne goûterait pas ces inventions du génie de ses successeurs. Ce monde pourrait ne pas exister du tout, et voilà la contingence; mais étant donnés l'étendue et le mouvement, il ne pourrait exister autrement qu'il n'est. Et voilà le déterminisme logique. On peut feindre le monde anéanti; on ne peut pas feindre un monde irrationnel.

Descartes, continuerait le disciple, ne reconnaît l'être qu'à lui-même et à Dieu. Pour tout le reste il dit : Il me semble que ces choses sont autour de moi. Et nulle part il ne nous a annoncé qu'il eût changé de sentiment au sujet de la réalité extérieure. Le monde, quant à ses couleurs, à ses parfums, à ses harmonies, n'existe que dans nos perceptions. Et dépouillé de ce vêtement apparent, examiné dans son mécanisme, il se trouve que toutes ses lois sont dictées par ma raison, conformes à mon esprit. Celui-ci, moins faible, les eût trouvées toutes en lui-même; tel qu'il est, il n'en peut concevoir le contraire.

Le disciple de Descartes ne manquerait pas enfin d'être inquiet d'une science nouvelle que M. Boutroux propose d'appeler Physique descriptive. Si cette science se formait, c'en serait fait du mécanisme et de l'explication uniforme et logique des phénomènes sensibles.

II

M. Boutroux appelle phénomène physique proprement dit l'effet de lumière ou de chaleur qui se superpose à un mouvement vibratoire. « Il faudrait, dit-il, pour que la loi mécanique puisse être considérée comme la traduction de la loi physique proprement dite, que l'équivalence existât non seulement entre les deux ordres de faits, mais entre les deux ordres de rapports, entre l'enchaînement des faits physiques et celui de

leurs conditions mécaniques. Or cette seconde équivalence semble inintelligible, parce que tandis que la variable est homogène, l'élément qui doit en être fonction, est hétérogène[1]. » En effet chaleur ou lumière ne sont pas homogènes.

M. Boutroux blâme avec raison l'expression couramment employée : le mouvement se change en chaleur. Il faut dire qu'un mouvement de translation s'est changé en un mouvement moléculaire. Ce changement opéré, on voit se superposer au phénomène de mouvement un phénomène tout à fait hétérogène, la chaleur, laquelle appartient à la physique descriptive ; et de ce phénomène, on devrait chercher aussi l'équivalent.

Admettons, dit M. Boutroux, que la chaleur soit due à un mouvement moléculaire : elle est cependant autre chose, et au mouvement moléculaire s'ajoute un autre phénomène sans aucune analogie avec le premier.

« En dépit des apparences, il n'est pas vraisemblable que la chaleur qui survient et disparaît, lorsqu'un mouvement de translation se change en mouvement moléculaire et réciproquement, naisse de rien et soit anéantie. On peut admettre qu'il existe un état latent sinon de la chaleur mécanique (laquelle n'est que le mouvement moléculaire), du moins de la chaleur physique superposée à ce mouvement et que la chaleur physique demeure dans cet état quand elle n'est pas sensible. »

M. Boutroux remarque encore que ces effets purement

1. Boutroux, *Contingence des lois*, p. 70, 71.

physiques de chaleur, de lumière qui accompagnent des phénomènes vibratoires et mécaniques, apparaissent subitement. Il n'y a pas de continuité dans leur histoire. Par exemple, le charbon, traversé par un courant électrique, devient à un certain moment lumineux. Il s'éteindra ensuite subitement.

Ainsi la physique descriptive ne serait destinée à rien moins qu'à construire une réalité extérieure faite de phénomènes que nous avions cru n'exister que dans nos sensations. Le chaud, le lumineux existeraient en dehors de nous, et pourraient passer à l'état latent.

Cependant, pour que l'énergie, cause d'un phénomène qui a cessé d'être, soit supposée exister encore à l'état latent, il faut que, réapparaissant sous la forme précédente ou sous une forme nouvelle, elle puisse être mesurée, et que sa quantité soit demeurée la même. L'énergie qui est cause d'une sensation se conserve-t-elle dans un état latent, alors qu'elle n'est plus pour nous sensible ; et peut-elle réapparaître sous la même forme ou sous une forme nouvelle, mais avec la même quantité? C'est à cette condition seulement que nous pouvons attribuer une réalité extérieure, une existence étrangère à nous, à une certaine quantité d'énergie qui a pu devenir la cause de sensations diverses. Il faut pouvoir mesurer cette quantité et la retrouver. Sans cela il ne faut parler ni de transformation, ni d'état latent.

Or, prises en elles-mêmes, nos sensations ne se conservent pas. Surtout elles n'ont pas d'équivalent ; elles sont fugitives et inégales.

Un phénomène lumineux ou calorifique apparaît brusquement : la brusquerie est dans la naissance de notre sensation, mais non dans l'évolution du phénomène, qui est continue. Nous ne percevons que quelques notes dans des gammes indéfinies, et l'histoire du phénomène vibratoire a commencé longtemps avant l'événement auditif ou visuel qui se produit en ma conscience.

Voilà pourquoi, le mouvement ayant varié aussi peu qu'on le voudra et d'une manière continue, brusquement se produira un effet sensible de son, de lumière ou de chaleur, superposé, comme dit M. Boutroux, à ce mouvement vibratoire.

Au surplus, on ne voit pas pourquoi le mouvement mécanique ne pourrait pas subir aussi des changements subits. Il est constant, mais sa direction peut n'être pas continue. Quand un rayon est réfléchi, il y a changement brusque dans sa direction. Brusquement les ondes lumineuses peuvent être réfractées, ou annulées par interférences, ou polarisées.

Mais les quantités de chaleur et de lumière, et la sensation de chaud et de lumineux que nous éprouvons, sont deux choses fort différentes, sans commune mesure. Il nous semble aisé de prouver que si la chaleur et la lumière possèdent en dehors de nous un équivalent mécanique, le chaud et le lumineux, en dehors de nous, ne sont rien. Il n'y a point là de conservation d'énergie. Ces effets-là n'existent qu'*in sensu;* et contrairement à la fameuse maxime : « Rien ne se perd, rien ne se crée », ils se créent et ils se perdent.

Voici un marteau qui tombe, une enclume qui s'échauffe : un mouvement de translation est changé en un mouvement moléculaire. Tout le mouvement moléculaire pourrait être employé à dilater le fer : alors la température ne s'élèverait pas, l'air environnant ne serait pas dilaté, le degré du thermomètre que j'approche ne serait pas changé, et mon doigt qui touche le fer ne percevrait pas la chaleur. Mais une partie de ce mouvement moléculaire est communiquée à l'air qui se dilate, au mercure qui monte dans le thermomètre, et à mon doigt qui est brûlé. Ici se surajoute, se superpose au phénomène une sensation très vive : mais celle-ci n'a pas d'équivalent mécanique ou chimique. Elle est considérable pour moi, mais pour moi seul.

Tout le reste, vitesse et masse du marteau, dilatation de l'enclume, élévation de température, pouvait se mettre en équation; la sensation que j'éprouve n'est pas un terme de l'équation. Si j'étais mort ou chloroformé, tout le reste se passerait de même, et il n'y aurait pas alors de « partie descriptive » surajoutée.

Ainsi donc un mouvement de translation ayant été transformé en mouvement moléculaire, ce dernier peut être communiqué par exemple aux molécules du mercure dans le thermomètre et une dilatation se produit. Mais le thermomètre n'a pas chaud; moi non plus si je n'approche pas la main. Si je le fais, le mouvement est transmis mécaniquement aussi aux

cellules de ma main, et alors la sensation de chaleur appelée par M. Boutroux chaleur physique se produit; mais elle n'existe qu'en moi; elle n'est représentée par rien, ni dans le thermomètre, ni dans le fer rouge. Elle n'a point d'état latent. Elle naît ou disparaît pour moi comme naîtra ou disparaîtra aussi pour moi la vision du ciel et des arbres, si je m'approche de la fenêtre ou m'en éloigne.

Il y a là un élément purement subjectif qui est de mon fait, et que j'éprouve ou n'éprouve pas. « Quels sont, demande M. Boutroux, les états physiques intermédiaires entre l'état électrique des pôles de la pile et l'état lumineux du charbon? » C'est demander quel est l'état sonore d'une cloche en présence d'un sourd.

« Les états physiques, dit-il encore, peuvent varier aussi peu que l'on veut de même que leurs conditions mécaniques. N'y a-t-il pas des cas où le parallélisme semble violé comme lorsque l'addition d'une faible quantité de mouvement change un phénomène physique en phénomène lumineux... c'est-à-dire produit brusquement un phénomène nouveau? »

Quand un bâton s'abat sur une épaule, la faible quantité de mouvement qui fait parcourir au bâton le dernier millimètre de la distance, produit brusquement un phénomène nouveau. Il n'y a là aucune gradation. Cette rude sensation de toucher existe ou n'existe pas. On peut en dire autant d'autres sensations de lumière, de chaleur proprement dite, c'est-à-dire physiologiques. Ils sont concomitants aux phénomènes mécaniques; ils n'en sont pas fonction : pas plus que l'ivresse n'est fonction de l'alcool; ou le mal de tête, fonction d'un bouquet de violettes. Le thermomètre m'indique que je vais sentir la chaleur, de même qu'à 6.000 mètres d'altitude, le baromètre m'indique que je vais cesser de respirer. Mais il n'y a pas plus de chaleur physique qu'il n'y a d'oppression physique ou d'ivresse physique.

Ailleurs, M. Boutroux a montré excellemment qu'une quantité de souvenir n'était pas fonction d'une quantité de mouvement; et que c'étaient là des éléments incommensurables. Il en faut dire autant de la chaleur et de la lumière en tant que sensations.

Il y a dans le monde, en dehors du mouvement, des sensations qui naissent, disparaissent, ne se transforment pas et ne se mesurent pas. Et ce qu'on a essayé d'appeler physique descriptive n'est qu'un grand chapitre de la Psychologie.

Cependant, de la Psychologie même, M. Boutroux a voulu tirer un argument en faveur de la Physique descriptive.

Avant lui, dans le Fondement de l'Induction, M. Lachelier a tenu au sujet du mouvement le langage suivant : « Le mouvement est par lui-même un phénomène purement extensif qui ne s'adresse qu'à notre imagination et qui n'appartient pas à l'ordre de la qualité, mais à celui de la quantité. Il faut donc que ces sensations n'aient aucun fondement hors de nous ou qu'il y ait quelque chose d'intensif dans les phénomènes dont elles procèdent. »

L'intensité comme l'extension se mesurent; et nous ne comprenons pas bien pourquoi un phénomène intensif appartient à l'ordre de la qualité. Mais voici l'argument de M. Boutroux :

Est-il possible, vraiment, de créer le monde sans employer autre chose que la matière et du mouvement? demande cet éminent philosophe. Il tient pour la négative. Un seul phénomène peut produire des effets différents sur chacun de mes sens. Et des phénomènes différents peuvent ne produire que le même effet sur un de mes sens.

Le Mécanisme en conclut que les causes de nos sensations sont toujours du même ordre et que nos états de conscience seulement diffèrent. On est ainsi amené à dire que les propriétés diverses de la matière ne sont que nos divers états de conscience. Or « la conscience est essentiellement une et identique et ne peut rendre compte de ce passage de l'un au multiple, du semblable au divers...

« La sensation de chaleur est radicalement hétérogène par rapport à la sensation de son. Puisque cette hétérogénéité ne peut trouver son explication dans la nature de la conscience, il reste qu'elle ait sa racine dans la nature des choses elles-mêmes... Or l'hétérogénéité est étrangère à l'essence de l'étendue figurée[1] ».

Ainsi la conscience étant une et identique ne peut transformer le mouvement (élément également un et

1. *Contingence des lois naturelles*, p. 64.

identique) en sensations de chaleur ou de son. Nous savions que se brûler ne ressemble pas à entendre ; et nous pensions que toujours les ondes de l'étendue mobile, plus ou moins courtes et rapides, ou longues et lentes, venaient battre à diverses portes de notre sensibilité. Supposition illégitime. Il faut supposer au contraire que le chaud ou le sonore nous sont apportés tels quels et tout formés de l'extérieur ; car autrement s'ils provenaient tous les deux d'une source homogène, il faudrait sans doute supposer deux consciences créant l'une le chaud et l'autre le sonore.

Faudra-t-il donc aussi supposer deux consciences pour la joie ou la douleur? Ou bien est-il plus admissible que la joie et la douleur existent déjà toutes faites dans les choses extérieures, comme ces deux figures de Puvis de Chavannes, la bonne et la mauvaise nouvelle, qui volent à travers les monts, le long des fils du télégraphe ?

Une haute autorité contemporaine peut être ici opposée à M. Boutroux. Voici comment dans les « Données immédiates de la conscience » s'est exprimé M. Bergson : « Précisément parce que nos sens perçoivent ces phénomènes, rien n'empêche d'attribuer leurs différences qualitatives à l'impression qu'ils font sur nous et de supposer derrière l'hétérogénéité de nos sensations un univers physique homogène. »

Voici une circonstance (et nous aurons à en signaler d'autres) où M. Bergson ne se montre point anti-cartésien. Un univers homogène, c'est l'hypothèse du

Mécanisme. L'hétérogène, les différences qualitatives commencent avec les impressions éprouvées par nous.

Si la chaleur, la lumière et toutes ses couleurs, le son, et aussi probablement les saveurs et les odeurs, les impressions enfin que nous ressentons en présence de l'univers, devaient constituer une physique descriptive, qualitative, concomitante et superposée à la physique mathématique, Thomas Reid aurait eu tort de séparer ces qualités en primaires et secondaires; et il faudrait supposer existants hors de nous la peinture, les concerts et les parfums, aussi bien que les mouvements de l'univers.

Il faudrait aussi demander à Descartes, à propos du célèbre passage sur le morceau de cire, pourquoi l'étendue et le mouvement demeurent, alors que toutes les autres qualités ont été supprimées.

Kant aurait eu grand tort aussi de déclarer formes générales de notre perception, et existant à priori, les seules formes de l'espace et du temps. Tous les objets étant plus ou moins colorés, plus ou moins sonores, tous étant doués d'une température, ne pourrais-je dire aussi que le son et la couleur et la chaleur sont des formes générales de ma faculté de percevoir, et m'étaient connues avant toute expérience?

Ce caractère d'apriorité pourrait être affirmé de toutes mes facultés perceptives, c'est-à-dire des objets de tous mes sens. Le rouge, le vert, le bleu, le sonore seraient des formes à priori.

Le monde entier finirait par être connu à priori; et

nous serions conduits, dans le sens de l'Idéalisme, encore au delà de la doctrine qui « place l'entendement au-dessus des sens ».

Kant a apporté à cette doctrine, et au Mécanisme, la plus solide confirmation, quand il a refusé le caractère d'apriorité à toute autre notion que celles de l'espace et du temps.

Espace et temps, qui sont les éléments du Mécanisme, précèdent toutes perceptions et en sont la forme générale. Ce sont en quelque sorte, pour l'esprit, les deux portes du monde extérieur.

Reid a appelé avec raison qualités primaires les qualités connues par le toucher, et secondaires celles que révèlent la vue, l'ouïe ou l'odorat. Ce faisant, il donnait encore à l'étendue, à la résistance, au mouvement, une priorité sur la couleur ou le son, ou la saveur. D'où viennent les préférences accordées aux qualités que l'on peut appeler tangibles, sinon de cette pensée qu'il y a pour les phénomènes sensibles, en général, une explication mécanique?

La science moderne a confirmé cette manière de voir. Expliquer un phénomène, c'est l'expliquer mécaniquement. Ajouter au mot *expliquer* le mot *mécaniquement* est commettre un pléonasme, car il n'y a pas d'autre explication.

Le chef-d'œuvre de l'explication mécanique est dans la loi de la conservation de l'énergie. S'il est vrai que Ramsay ait aperçu les raies de l'hélium dans un tube

de Crookes, et que par conséquent l'énergie arrive à se condenser en atomes, de même que l'atome s'était dilué en énergie, quelle admirable confirmation de la loi! Et nous l'avons montré déjà, cette même loi de la conservation de l'énergie est enseignée par Descartes, sous une autre forme : l'univers plein. Les mots diffèrent, mais le sens est le même. Que signifient ces mots : l'Univers plein, sinon la conservation de l'énergie? Où il n'y a point de vides, rien ne se perd et rien ne se crée.

CHAPITRE XI

DE LA VIE

I

Il n'y a pas de polémique en philosophie. Les écrivains qui se livrent à ce labeur n'ont pas d'autre intention que de susciter des idées chez leurs semblables, et d'indiquer la voie qu'eux-mêmes ont suivie. Quand même cette voie n'est pas celle que nous aurions choisie, nous pouvons, à notre grand avantage, les accompagner. Des livres de la valeur de ceux de M. Boutroux, de M. Bergson, ont ressuscité le culte de la métaphysique. Ils offrent à chaque page une analyse ingénieuse et juste, une brillante et instructive métaphore, une idée nouvelle. Les critiquer a l'air d'une ingratitude : il y a aussi quelque hardiesse imprudente à le faire quand on prétend démêler la pensée directrice de l'œuvre. Car il faut bien résumer un système philosophique en peu de mots, d'une manière par conséquent très imparfaite. Un homme sincère dira toujours de la pensée

d'un autre, non pas : Voici ce qu'elle est, mais : Voici ce qu'elle m'a inspiré.

Si le disciple de Descartes, que nous avons déjà conduit chez M. Boutroux, entre chez M. Bergson, il sera d'abord décontenancé et découragé. Les moyens, les méthodes, la route parcourue diffèrent extrêmement. Cependant, en certains points, des rapprochements lui paraîtront possibles. La déclaration qui suit, malgré les réserves faites aux dépens de l'intelligence et de la science, lui montrera qu'il n'est pas en pays ennemi.

« S'il est, dit M. Bergson une pensée qui se dégage de l'Évolution créatrice, c'est que l'intelligence humaine et la science humaine, là où elles s'exercent sur leur objet propre, sont bien en contact avec le réel et pénètrent de plus en plus dans l'absolu. »

Ainsi plus de relativisme! Plus de phénoménisme! Seulement quel est l'objet propre de l'intelligence et de la science? Et leur domaine n'a-t-il pas été trop étroitement restreint?

Au début d'un chapitre de l'*Évolution créatrice,* le disciple de Descartes va presque reconnaître le langage de son maître. Une page fort belle, tout en gardant son caractère propre, rappelle les premières phrases de la 2ᵉ Méditation. Le problème de l'existence s'est présenté de la même manière devant les deux esprits.

« Je vais fermer les yeux[1], boucher mes oreilles, éteindre une à une les sensations qui m'arrivent du

1. *Évolution créatrice*, p. 301.

monde extérieur : voilà qui est fait; toutes mes perceptions s'évanouissent ; l'univers matériel s'abîme pour moi. J'atténuerai de plus en plus les sensations que mon corps m'envoie. Les voici près de s'éteindre ; elles s'éteignent, elles disparaissent dans la nuit où se sont perdues toutes choses. Mais non! A l'instant même où ma conscience s'éteint, une autre conscience s'allume... Je ne me vois anéanti que si par un acte positif encore qu'involontaire et inconscient je ne me suis déjà ressuscité moi-même. J'ai beau faire, je perçois toujours quelque chose, soit du dehors, soit du dedans. Quand je ne connais plus rien des objets extérieurs, c'est que je me réfugie dans la conscience que j'ai de moi-même. »

L'expérience à laquelle Descartes s'était soumis est de nouveau tentée. Mais chez M. Bergson la conclusion n'est pas : « Je suis. » Elle est plus générale; elle condamne comme *impensable* l'idée du néant. Essayons de former cette idée, abolissons tous les objets de nos perceptions et de nos concepts.

D'abord avouons que cet essai ne peut être demandé qu'à un esprit doué de mémoire et par conséquent capable d'attente. Celui qui ne connaîtrait que le présent, saturé pour ainsi dire par sa perception actuelle, ne pourrait même songer à former l'idée du néant. Mais, même pour l'esprit doué de mémoire, l'essai de suspendre toute perception ne réussira pas. Le néant est « une pseudo-idée ».

Nous accordons volontiers, dit M. Bergson, et nous avons tort, l'antériorité au néant sur l'être. L'auteur a

recours suivant sa coutume à de brillantes comparaisons. « Vous vous représentez toute réalité comme étendue sur un tapis ». Vous voyez « le plein comme une broderie sur le canevas du vide... l'être superposé au néant... Le dédain de la métaphysique pour toute réalité qui dure vient précisément de ce qu'elle n'arrive à l'Être qu'en passant par le néant, et de ce qu'une existence qui dure ne lui paraît pas assez forte pour vaincre l'inexistence et se poser elle-même. C'est pour cette raison surtout qu'elle incline à doter l'être véritable d'une existence logique, et non pas psychologique ou physique [1] ».

Ainsi se fonde une philosophie du réel, du concret, du vivant.

M. Bergson ne sera pas, comme Kant, un pur nominaliste. Le Moi ne sera pas une synthèse, ni Dieu un principe régulateur, ni l'univers un assemblage de phénomènes. Nous avons autre chose à connaître que les formes générales de notre esprit et des apparences extérieures ou des relations.

Or, la philosophie du réel, du concret était aussi celle de Descartes.

Descartes aussi avait doté l'Être d'une existence psychologique ou physique et non point logique ; il avait même admis que les entités logiques pouvaient être des fictions du démon malin. Lui aussi a cru au « donné continu » de M. Bergson : il l'avait appelé l'univers

1. *Évolution créatrice*, p. 300.

plein. Comme M. Bergson il estimait que l'étendue est encore un objet et que l'idée d'une suppression ne peut être formée : les bords d'un vase se rapprocheraient s'il n'y avait rien entre eux qui les séparât!

Cependant, au moment où je condamne et proscris le néant, qui suis-je et quelle idée puis-je me faire de moi-même? Je suis, répond Descartes, une chose qui pense ; mon corps, mon corps vivant, n'est pas moi. L'homme n'est pas la vie ; il est l'intelligence.

La réponse de M. Bergson sera différente, surtout au début.

D'abord sa méthode diffère : il ne veut pas de celle que suivent ordinairement les philosophes : car, pendant que leur conception embrasse l'Univers entier, ils nous oublient[1]. L'affaire capitale, celle de l'homme, ne tient pas plus de place dans leurs livres que nous n'en tenons dans l'univers réel, ou que n'en tient un théorème entre mille dans un traité de géométrie. Cherchons donc à la résoudre d'abord ; mais cherchons à la façon des observateurs et des historiens. Nous trouverons des faits, et, mieux encore, des « lignes de faits » attachés les uns aux autres. Il arrive que ces lignes de faits ont des rencontres, des points de convergence ; et alors l'idée recevant une confirmation des deux côtés deviendra très vraisemblable.

Avons-nous des lignes de faits qui nous renseignent sur ce phénomène capital : la conscience? Et d'abord

1. Henri Bergson, *Huxley lecture delivered at the University of Birmingham. Hibbert Journal*, oct. 1911, p. 25 et suivantes.

qu'est-ce que la conscience elle-même? Comment la définir?

Elle est inséparable de la mémoire. Le passé est conservé entassé comme dans la boule de neige, poussé en quelque sorte dans le présent. Passé retenu, avenir anticipé, voilà la conscience. Sans souvenir, instantanée, elle serait inconcevable.

L'instant présent qui n'est rien, est divisé pourtant en deux mouvements : s'adosser au passé, se pencher vers l'avenir. Ce balancement entre le passé qui renaît et l'action qui commence est toute la conscience.

Où réside-t-elle? En moi. Vous n'êtes sûr que de vous. Il est bien probable cependant que votre interlocuteur est conscient aussi. Il possède un cerveau semblable au vôtre; c'est-à-dire un système cérébro-spinal complet avec ses deux parties, la moelle épinière et les nerfs afférents : une machine qui coordonne nos mouvements, et répond automatiquement aux excitations extérieures; et d'autre part un organe dans lequel se produit un choix, le cerveau. En sorte que nous voyons le plus souvent la réponse automatique à l'excitation extérieure suspendue; après passage par le cerveau une action libre, non prévue, est choisie et s'accomplit.

Le cerveau, a dit ailleurs M. Bergson, est un instrument d'analyse par rapport au mouvement recueilli et de sélection par rapport au mouvement exécuté. Entre la pluralité des actions possibles, un choix s'opère; un retard se produit entre l'excitation et l'action, retard qui n'existe pas avant les actions automatiques. En ce

moment d'attente et de choix la conscience apparaît. Lorsque l'action longtemps répétée devient automatique et instinctive, la conscience s'éteint.

Penchez-vous sur une conscience, beaucoup d'états s'y succèdent, et ils ne sont pas juxtaposés. Continuer le même n'est pas radicalement différent de passer à un autre; car chacun change d'une manière continue, même celui qui semble le plus stable, comme de regarder cette lampe immobile. Les souvenirs affluent; et nous ne devons pas imaginer des souvenirs entassés dans un magasin, et rappelés devant la conscience; mais le passé qui dure et pénètre dans le présent et prépare l'action. Quelle sera la complication, quand nous parlerons de ces autres états de conscience qui s'appellent volitions et affections?

Jean-Jacques Rousseau avait dit de même : « Tout est mêlé dans cette vie. On n'y goûte aucun sentiment pur; on n'y reste pas deux moments dans le même état. Les affections de nos âmes, ainsi que les modifications de nos corps sont dans un flux continuel[1]. »

On ne saurait mieux observer et dire ce qui se passe en nous. Mais quelle est la condition extérieure nécessaire à la manifestation de cette série d'événements compliqués?

La conscience n'apparaît-elle que là où existe un cerveau? Non. La digestion s'opère pour beaucoup d'animaux sans estomac. Beaucoup de vivants ne possèdent

1. *Émile*, p. 63.

pas au complet, tant s'en faut, notre système cérébro-spinal.

Descendons l'échelle des êtres et nous verrons se rapprocher, puis se confondre le choix libre et la réaction automatique. Mais tout en bas, quand l'amibe, masse gélatineuse, pousse un prolongement, un pseudopode, vers la proie, il y a encore un vestige de choix et de volonté. Il est donc probable que la conscience est attachée à la vie : partout où il y a un peu de vie, un peu de conscience apparaît.

En la matière brute règne la loi : tout événement est nécessaire, étant déterminé à l'avance : rien ne serait imprévu si notre connaissance était complète. Avec la vie commence le règne de l'indéterminé. Le plus humble vivant est un réservoir d'indétermination, d'avenir imprévisible, d'actions possibles, en un mot de choix.

Elle pénètre dans le monde matériel et géométrique. Ces deux éléments sont contraires, ils sont en lutte; le second est « quelque chose qui mord sur la matière brute ».

M. Bergson cependant se défend d'être dualiste. Le dualisme est mal vu des métaphysiciens, comme le bimétallisme l'est des économistes. Ce sont des doctrines réputées inférieures. Il considère donc la matière et la conscience comme les deux faces de la même médaille. Les deux formes d'existence, existence mécanique, existence « mémoire, liberté », ne peuvent être définies l'une sans l'autre, étant les inverses : c'est la ruine ou la création. Dans l'instant présent, insaisissable, de la

sensation, le sujet et l'objet ne sont qu'un; puis la mémoire survient, l'action commence, la conscience naît, et quand l'étincelle de vie a passé, la matière brute retombe sous le règne invariable de la loi mathématique; et c'est alors qu'elle devient l'objet des raisonnements et des calculs de l'intelligence. « La vie est avant tout une tendance à agir sur la matière brute. »

A l'origine de tout, il y a un élan vital, un courant qui rencontre des carrefours. La vie demeure la même en principe, comme le vent qui s'engouffre dans les rues divergentes. Mais sous la forme végétale elle puise autour d'elle sa nourriture et sous la forme animale elle se déplace pour l'aller chercher.

Poussée par un élan, puissante comme un torrent souterrain, la vie pénètre dans la matière en bousculant ses lois géométriques. Elle se sépare en des branches diverses. Si vous supposez un seul torrent, un seul progrès, comment expliquerez-vous, en ce monde, la présence simultanée du végétal, du mollusque et de l'animal supérieur? Pourquoi n'ont-ils pas progressé ensemble? Parce que les obstacles ont été parfois trop forts : le filon s'est arrêté contre une roche; l'élément automatique, mécanique, a arrêté la liberté. Et la vie, au lieu de devenir animale, avec risques, décisions, luttes, conscience active, est restée paisiblement végétale, laissant la conscience s'engourdir, probablement sans s'éteindre tout à fait.

Chez les végétaux en effet, l'indéterminé, l'imprévisible se manifeste dans les formes : dans les feuilles

et les fleurs inattendues, merveilleuses. Mais ces merveilles sont le propre de l'espèce, et aucun choix n'est réservé à l'individu. Au contraire d'autres filons se poussent plus loin, arrivent plus près du jour; et le progrès vers le libre choix, la séparation en individus, en personnes, se poursuivent. Un seul filon est remonté jusqu'à l'air libre et a produit l'homme. Il est possible que ce dernier ruisseau du torrent, ayant dépassé tous les obstacles et émergé enfin de la matière brute, arrive à l'immortalité.

« Si nous admettons, dit M. Bergson[1], que la conscience, surmontant toute résistance, ait pu se déployer en de vraies personnalités capables de souvenir, de volonté, de contrôle sur leur passé et leur avenir, nous pouvons admettre aussi que chez l'homme, et probablement chez l'homme seul, la conscience poursuive sa route, au delà de cette vie terrestre. »

Nous voici loin, il faut en convenir, des faits, des lignes de faits, dont nous cherchions, en patients historiens, à dessiner le trajet, à noter les points d'intersection.

Dans cette immense et dramatique conception, quelle idée devrons-nous désormais nous faire de la vie? Quel nom nouveau faudra-t-il donner à la substance du torrent créateur? Ce n'est pas la vie telle que Pasteur ou Claude Bernard l'ont comprise : on les eût bien surpris en appelant l'animal soumis à leurs expériences un

1. *Huxley lecture. Hibbert Journal*, oct. 1911, p. 36.

réservoir d'indétermination. Ce n'est pas le principe vital de Barthez. Ce n'est pas encore l'âme, qui, suivant l'Animisme de Stahl, serait la source de la vie, suivant l'antique formule : « Mens agitat molem ».

La vie va être simplement le temps; mais le temps devenu par lui-même actif et producteur, le temps objectivé, le temps substance de la vie, comme chez Descartes l'étendue était l'étoffe de la matière.

Pour nous habituer à cette pensée, on veut nous montrer d'abord que le temps n'appartient qu'aux vivants; les mouvements géométriquement calculés des corps matériels, étoiles, océans, glaciers ou nuages, sont étrangers au temps; car ces mouvements n'amènent pas de véritables changements, mais de simples redistributions dans l'espace. En la matière inorganique rien ne change, bien que tout change de place. Les molécules se séparent, puis se rapprochent en nouveaux groupes. Les planètes parcourent les mêmes orbites; les eaux descendent le cours des fleuves. Les mêmes cycles recommencent et les mêmes causes produisent les mêmes effets.

Au contraire de vraies métamorphoses se produisent dans les corps organisés. La vie fournit de nouveaux individus et de nouvelles espèces. En tous les vivants le temps imprime sa marque, étant à la fois fécond et meurtrier. Et l'amibe elle-même vieillit, après avoir produit quelques autres amibes par scissiparité. Le temps n'est pas la condition, mais l'essence même de la vie.

Il a fallu trouver un nom pour ce temps vivant : on l'appelle la durée concrète. Il a fallu l'opposer radicalement à l'espace homogène et vide ; car il est fécond, essentiellement hétérogène, irréversible, imprévisible. Le temps est une force, a dit M. Bergson.

La durée concrète remplie d'événements qui se pénètrent et s'organisent, étant en progrès, en puissance, en dynamisme, étant qualité et non quantité, n'est plus forme subjective, comme le voulait Kant ; elle devient une réalité objective.

Parler à propos d'elle d'avenir à prévoir ou de passé à rappeler est une impropriété de termes. Prévoir l'acte d'un vivant serait s'associer à toutes les conditions où il se trouve, sans rien retrancher, sans rien décolorer, vivre sa vie et se confondre avec lui. Car « il n'y a point de différence entre prévoir, voir et agir ».

Il n'est donc rien de commun entre la durée concrète et le temps vide, où les événements prévus par la science se produisent à des époques déterminées. Or, il ne peut pas exister deux formes différentes de l'homogène. Il est probable que l'une est réductible à l'autre. Et en effet toutes les fois que nous essayons de concevoir le temps homogène, « le fantôme de l'espace hante notre conscience ». Nous représentons par exemple la succession par une ligne : image spatiale, simultanée, exclusive de l'idée de succession. « Nous projetons le temps dans l'espace », dit M. Bergson. Le Nombre, servant à mesurer l'étendue, va lui-même être convaincu de spatialité.

« L'analyse aujourd'hui classique de l'idée du temps, a dit un disciple de M. Bergson[1], et la distinction qu'elle formulait entre le temps géométrique ou spatial, et le temps psychologique ou la durée concrète, impliquent réfutation de toute doctrine mécaniste ou matérialiste de l'Évolution. Le devenir réel inhérent à ce qui dure, exclut la causalité physique où le même produit le même... »

Cette durée concrète n'a point de passé. L'instant qui passe, a dit le poète, est déjà loin de moi. Il ne s'éloigne pas, il périt. Où tombe cet instant qui passe? Hors de la durée réelle, dans le temps spatial. Je puis évoquer un de mes anciens états de conscience. Mais il n'est plus dynamique et en progrès. Il est devenu un fait psychologique, statique, une chose qu'on peut se représenter tout d'un coup. Tel est l'effet de la mémoire. Dès qu'elle se montre, elle projette la durée dans l'espace. Elle ne nous rend plus nos anciens états d'âme qu'à l'état de choses, et de choses mortes.

Il faut se représenter une marche en avant, un progrès dynamique, vivant, créateur, une floraison qui, à chaque pas du moissonneur, à chaque coup de faux, retombe à l'état d'objet déterminé et quantitatif dans le cimetière de l'espace. Alors seulement, et les regards tournés en arrière, commence le travail de l'intelligence et de l'explication mécanique.

1. Weber, *Revue de Métaphysique*, sept. 1909.

II

La théorie de la durée concrète avait-elle été proposée par d'autres philosophes et M. Bergson a-t-il eu ici des précurseurs?

Ce n'est pas Descartes assurément. Voici comment Descartes parle du temps :

« La durée de chaque chose, dit-il, est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être... Même dans les choses créées, ce qui se trouve en elles toujours de même sorte, comme l'existence et la durée en la chose qui existe et qui dure, je le nomme attribut[1]... »

Il ajoutait ceci : « Le temps que nous distinguons de la durée prise en général, et que nous disons être le nombre du mouvement, n'est rien qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée. Car nous ne concevons pas que la durée des choses qui sont mues soit autre que celle des choses qui ne le sont point; comme il est évident de ce que, si deux corps sont mus pendant une heure, l'un vite, l'autre lentement, nous ne comptons pas plus de temps en l'un qu'en l'autre, encore que nous supposions plus de mouvement en l'un de ces corps. »

La durée s'écoulait de même pour ce qui remue ou ne remue pas et sans doute aussi pour ce qui vit ou ne vit pas.

1. *Principes*, § 35 et 36, 1re partie.

Voici maintenant, au sujet du temps, l'enseignement de Kant : « Le temps est la forme de notre sens intime, c'est-à-dire de nous-même et de notre état intérieur... C'est la condition, à priori, de tous les phénomènes de tout ordre. L'espace, forme pure de tous les phénomènes externes, est la condition à priori seulement de ces phénomènes. Mais tous les objets de perception, externes ou internes, étant des déterminations de l'esprit et relevant à ce point de vue de notre sens intime, lequel existe dans le temps, le temps apparaît comme la condition immédiate pour les phénomènes internes, médiate pour les phénomènes externes. »

Le Temps et l'espace sont donc les deux formes de notre perception; mais la première est plus générale que la seconde. Le temps étant la condition immédiate des phénomènes internes, il peut sembler qu'un premier pas soit accompli vers la doctrine de M. Bergson.

En ce sens, M. Ravaisson, dans son *Traité de l'Habitude*, s'avance beaucoup plus loin.

Il a écrit ces lignes : « Le corps (inorganique) existe sans rien devenir; il est en quelque sorte hors du temps... L'existence inorganique n'a aucune relation définie avec le temps. La vie implique une durée définie continue. » C'est, en germe, la doctrine que nous venons d'exposer.

Quand M. Ravaisson se promenait dans le Louvre, il devait trouver une expression de sa pensée dans ce tableau admirable où Ghirlandajo a peint un enfant et un vieillard qui se regardent. La vie commence et elle

s'achève, durée définie, continue et concrète... La fenêtre ouverte laisse apercevoir une montagne immuable : existence inorganique, et spatiale, située hors du temps.

Quelle sera maintenant, dans le système de M. Bergson, notre intelligence et quel en est l'usage? C'est un instrument de la vie comme l'instinct. L'élan vital s'étant produit, l'un ou l'autre instrument se sont développés pour le service des vivants, et avec des procédés divers.

Voici quelques citations relatives à l'intelligence : « Elle s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte à travers la série des vertébrés.

« Elle s'est déposée en cours de route...

« Elle nous montre dans la faculté de comprendre une annexe de la faculté d'agir...

« Elle... est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles, enfin à penser la matière. »

La définition suivante est de M. Le Roy : « L'intelligence pure ou faculté de réflexion critique, d'analyse conceptuelle n'en est qu'une forme, une fonction, comme la conscience claire par rapport au subliminal. C'est une détermination ou adaptation particulière, la partie organisée de la vie pratique, la partie consolidée en discours. »

Ce qu'elle sait faire surtout, c'est fabriquer des outils. Sa marque et celle de l'homme remontent à l'apparition des premiers outils. Les haches de Moulin Quignon désignent une époque ; la machine à vapeur une autre; cette machine restera le signe distinctif de notre époque lorsque depuis longtemps sera effacé le souvenir de nos guerres et de nos traités. Les animaux les plus voisins de l'homme ont quelque connaissance des outils. Il arrive au singe, à l'éléphant de s'en servir. Le renard sait qu'un piège est un piège. Ajoutons que le chien et le cheval savent qu'un fouet est un fouet.

L'instinct dispose d'outils, mais qui sont des parties ou des prolongements de l'organisme : quand il agit, la représentation et l'action se confondent, le besoin d'agir est immédiatement satisfait. L'outil est plus parfait; l'action est plus complète.

Dans l'effort intelligent la représentation a lieu d'abord, et l'action commence lente, pénible, inégale ; de cet éloignement, de cette inégalité entre la représentation et l'action naissent la conscience et la connaissance.

L'instinct avec ses outils qui sont des organes, porte sur les choses; l'intelligence ne porte que sur des formes et des relations. L'action sur la matière brute, qui est l'objet de la vie, est immédiate avec le premier, médiate avec la seconde. Et, dit M. Bergson, instinct et intelligence représentent deux solutions divergentes, et également élégantes d'un même problème.

Il propose de donner désormais à l'homme le nom de « Homo faber » plutôt que celui de « Homo sapiens », une chose qui travaille plutôt qu'une chose qui pense.

L'homme cependant prétend se connaître lui-même. Comment fera-t-il?

Reprenez l'examen du Moi où Kant l'avait laissé. Mon esprit impose ses formes au monde extérieur. C'était l'axiome sur lequel se fondait tout le relativisme et qu'on ne discutait guère il y a trente ans. Retournez la proposition : notre moi est en rapport constant avec le monde extérieur; il y fait des excursions; et ce monde, dit M. Bergson, nous rend ce que nous lui avons prêté. Non pas ses propres formes : car il est vrai que nous commençons par adapter la matière à des formes qui viennent de l'esprit; nous en faisons application constante aux objets; mais ceux-ci déteignent sur elles. En utilisant alors ces formes pour la connaissance de notre propre personne, « nous risquons de prendre pour la coloration même du moi un reflet du cadre où nous le plaçons; c'est-à-dire du monde extérieur ».

Le cadre, c'est moi qui le fournis. Je m'en sers pour découper en objets le monde extérieur. Je veux ensuite me connaître moi-même; et le même cadre va être employé. Mais le cadre est faussé. « Des formes applicables aux choses ne sauraient, dit M. Bergson, être tout à fait notre œuvre; elles doivent résulter d'un compromis entre la matière et l'esprit; si nous donnons à cette matière beaucoup, nous en recevons sans doute quelque chose; et lorsque nous essayons de nous ressaisir nous-mêmes après une excursion dans le monde extérieur, nous n'avons plus les mains libres. » N'est-ce pas là, bien qu'on nous ait fait prendre d'autres chemins, un retour vers la pensée de Kant : « Je ne me connais que comme phénomène? »

Mais on me laisse l'espoir de pénétrer plus avant. Il y a plusieurs plans de conscience, suggère M. Le Roy. La vie spirituelle ne s'étale pas en couches uniformes, mais jaillit en gerbes de plus en plus lumineuses du dehors vers le dedans. Le plan extérieur est épaissi, figé par le contact avec la matière. Tel, suivant la belle comparaison proposée par M. Bergson, un étang couvert de feuilles mortes.

Quels agents de mort ont passé? Espace et nombre. « Nous vivons, M. Le Roy nous l'apprend, à la surface de nous-mêmes, dans la dispersion numérique et spatiale du discours et du geste[1]. » Sous ces formes m'apparaît le monde extérieur; et spatialisé, dénombré, immobilisé, il perd les caractères de mobilité progressive et continue que l'intuition immédiate saura retrouver en se débarrassant de ces formes qui, par un effet de réciprocité, se sont imposées à moi.

Si je franchis ce plan de conscience obscurci, et si je pénètre jusqu'au fond de moi-même, je ne trouverai plus rien qui puisse être mesuré : des intensités qui ne sont pas des grandeurs, mais expriment un progrès de l'Être, une richesse croissante, une âme tout entière présente dans chacune de ses pensées, chacun de ses sentiments ou de ses actes. « Les distinctions sont tom-

1. Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, p. 64.

bées, dit M. Le Roy[1]. La parole ne vaut plus. On entend sourdre mystérieusement les sources de la conscience comme un invisible frisson d'eau vive... Je me dissous dans la joie du devenir. Je m'abandonne au délice d'être une réalité jaillissante... Le monde intérieur est celui de la qualité pure. Les phénomènes que l'analyse y distingue ne sont pas des unités composantes, mais des phases. Et ce n'est qu'au moment où ils affleurent à la surface, où ils prennent le contact du dehors, où ils s'incarnent en discours et en gestes que leur deviennent adaptées les catégories de la matière. Au fond la réalité apparaît comme un écoulement ininterrompu, un impalpable frisson de nuances fluidement changeantes, un flux perpétuel d'ondes fuyantes et fondues qui se résolvent sans heurts les unes dans les autres. »

Quelle réalité, demanderons-nous, venez-vous de peindre? Vous donnez la même ingénieuse description et du moi, et du monde matériel. Où sont donc les catégories de la matière? Est-ce nous qui les lui imposons, ou bien est-ce une empreinte que nous recevons d'elle? Elles se produisent, direz-vous, par le fait d'une action réciproque. Sortis des régions de crépuscule et de rêve où s'élabore notre moi, où jaillit le flot qui est nous, nous voulons agir et pour cela nous morcelons, nous spatialisons, nous immobilisons la réalité extérieure, et réciproquement nous devenons, au moins à la surface, immobilisés, figés, spatialisés.

1. *Une philosophie nouvelle*, p. 68.

Mais au fond de nous-mêmes nous retrouvons la vie psychologique continue. Nous durons. Nous sommes doués de mémoire, et par là le passé s'ajoute au présent, le grossit, l'enrichit sans cesse. « La durée vraie est l'hétérogénéité pure. Il n'y a pas ici des instants qui s'alignent, mais des phases qui se prolongent et se compénètrent, dont la suite n'a rien d'une substitution de points à points, mais ressemble plutôt à une résolution musicale d'accords en accords. »

On est donc ici en présence d'un idéalisme en quelque sorte renversé et pris à revers. L'esprit, suivant l'Idéalisme, imposait au monde ses formes, espace et temps, et ses catégories; ici au contraire le monde, au moins à la surface, au moins dans la région en contact avec l'extérieur, réagit sur l'esprit. L'intelligence s'est appliquée et adaptée à la matière. « Elle est avant tout, dit M. Bergson, la faculté de rapporter un point de l'espace à un autre point de l'espace, un objet matériel à un autre objet matériel... [1].

« Elle ne se sent à son aise, elle n'est tout à fait chez elle que lorsqu'elle opère sur la matière brute, en particulier sur les solides[2]. »

« Elle ne se représente clairement que le discontinu, que l'immobile.

« Elle n'est point faite pour penser l'évolution... la continuité d'un changement qui serait mobilité pure[3]. »

1. *Évolution créatrice*, p. 190.
2. *Id.*, p. 167.
3. *Id.*, p. 168.

Ainsi opère l'intelligence dans cette région superficielle, et endurcie par le contact avec l'extérieur, que M. Le Roy nous a décrite.

Et ainsi a été constamment rétrécie, rabaissée, resserrée dans un étroit domaine, réduite à des formes et à des abstractions, notre intelligence. L'instinct est plus heureux; il confond la représentation et l'action; il porte sur les choses. Il ne subit pas, de la part du monde extérieur, ce choc en retour qui déforme et obscurcit, à la surface, notre faculté de connaître.

Mais il ne possède ni la conscience, ni le libre choix de l'action.

Comment donc fera l'homme, muni de ces deux instruments incomplets, s'il veut se connaître lui-même?

Son intelligence étant réduite à ne connaître que les tristesses géométriques et quantitatives de l'espace, à ignorer les beautés luxuriantes de la durée; il faut, pour deviner ces beautés, qu'il dispose d'une faculté autre que l'intelligence; d'une intuition directe, d'une conscience de ce qui est vivant. Il le pourra, moyennant un effort méritoire.

Le réel ayant deux formes, la conscience s'est scindée : en intelligence tournée vers la matière inerte, et instinct tourné vers la vie[1]. Malheureusement l'instinct s'empresse de s'extérioriser en action; il ne réserve pas ce moment d'hésitation et de choix pendant lequel la conscience se manifeste. Il était sympathie; mais il a mal tourné.

1. *Évolution créatrice*, p. 191.

L'instinct, redevenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment, nous conduirait à l'intérieur même de la vie[1]. Il nous livrerait la clef des opérations vitales[2]. Il nous suggérerait le sentiment vague de ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels qui ne sont pas ici à leur place.

Mais qui pourra changer ainsi l'éducation de l'instinct, le transformer en une faculté d'intuition qui étendra singulièrement le domaine de notre connaissance? Ce sera un effort de l'intelligence, de cette intelligence en principe moins bien douée que l'instinct, mais plus capable d'initiative. Elle se redressera, se retournera contre elle-même, et à l'aide de l'intuition reconnaîtra « que la vie n'entre tout à fait ni dans la catégorie du multiple, ni dans celle de l'un, que ni la causalité mécanique, ni la finalité ne donnent du processus vital une traduction suffisante[3] ».

La causalité mécanique était la loi de l'intelligence, la finalité celle de l'instinct. L'intuition dépassera l'une et l'autre. « Par la communication sympathique qu'elle établira entre nous et le reste des vivants, par la dilatation qu'elle obtiendra de notre conscience, elle nous introduira dans le domaine propre de la vie qui est compénétration réciproque, création indéfiniment continuée[4] ».

1. *Évolution créatrice*, p. 192.
2. *Id.*, p. 191.
3. *Id.*, p. 193.
4. *Id.*, p. 192.

L'intuition étendra donc son domaine bien au delà de celui de l'intelligence. Mais, M. Bergson tient à le répéter, c'est de l'intelligence qu'est venue la secousse qui fait monter au point où elle est, notre faculté d'intuition. Sans l'intelligence elle serait restée, sous forme d'instinct, « rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement, et extériorisée par lui en mouvements de locomotion [1] ».

Le rôle de l'intelligence, d'abord si sévèrement restreint, est donc finalement agrandi.

Cependant M. Gillouin, auteur d'un excellent commentaire de la philosophie de M. Bergson, a pu commencer ainsi son livre : « Le trait le plus saillant par où la doctrine de M. Bergson se distingue des doctrines classiques, c'est son anti-intellectualisme. » Un autre écrivain, celui-là fort hostile, M. Benda, ayant parlé d'un redressement de l'intelligence et de la dilatation de l'instinct, conclut par cette remarque : Tout cela ne pourrait-il pas s'appeler simplement être très intelligent?

Ce serait réduire à une querelle de mots toute cette controverse. Le moyen est expéditif et il est insuffisant.

Nous allons présenter nos objections. Elles porteront surtout sur la théorie de la durée concrète, opposée à l'espace vide et homogène. Nous croyons aussi que M. Bergson a trop concédé à la tendance anti-intellectuelle, qui, après la crise du relativisme, a porté des philo-

1. *Évolution créatrice*, p. 193.

sophes découragés à chercher d'autres ressources que celles de la raison; à invoquer la Nature, la Volonté, l'Action, la Vie; enfin l'inspiratrice nouvelle, aux noms variés, qui, dans la fresque de Florence, a le pas sur toutes les sciences divines et humaines. L'intellectualisme se contente de ces sciences et de leurs méthodes.

Le disciple de Descartes ne rendra pas moins pleine justice à un philosophe qui, avec autant de résolution que son maître, a voulu rompre l'appareil des catégories et des formes vides, percer le voile des phénomènes, et se mettre en présence de la réalité. L'objet poursuivi est le même. Et quelquefois, même à propos des méthodes, on sent qu'une sympathie règne entre les deux esprits. Comparer M. Bergson à Descartes peut sembler paradoxal : le rapprocher de Kant serait absurde.

Ses analyses psychologiques dans *Matière et Mémoire* resteront les merveilles du genre. Personne n'a su prendre, ou plutôt disséquer des états de conscience avec cette lumineuse précision.

Sa théorie de l'instinct qui agit sans ce moment d'arrêt et de choix où la conscience se produit, ferait, il en convient, des animaux des somnambules. Quand Descartes en faisait des machines, c'était surtout parce qu'il ne voyait pas apparaître en eux la conscience.

M. Bergson pense que l'intelligence peut donner une impulsion à l'instinct, user de lui, l'ériger, le transformer en faculté d'intuition. Cette intuition pénètre

1. *Troisième Méditation*, p. 30.

plus avant dans la réalité que ne font les raisonnements géométriques de l'intelligence : nous la connaissons tous; elle se passe d'arguments, et parfois déjoue et dépasse les arguments. Or, n'est-ce point cette intuition que Pascal a appelée l'esprit de finesse, et Thomas Reid le bon sens?

Elle nous rappelle aussi la *lumière naturelle* de Descartes : « non pas l'inclination qui me porte à croire une chose, mais la *lumière naturelle* qui me fait connaître qu'elle est vraie. Je n'ai en moi aucune autre faculté ou puissance pour distinguer le vrai du faux qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas et à qui je me puisse tant fier qu'à elle ».

Mais était-il nécessaire en restreignant à un étroit domaine le rôle de l'intelligence proprement dite, de justifier cette étrange et paradoxale appellation : anti-intellectuel? Nous ne le croyons pas; et ne comprenons pas davantage quel intérêt philosophique engage à établir un profond contraste entre l'espace stérile et la féconde durée.

CHAPITRE XII

OBJECTIONS

I

Si, devant l'Univers, un maître de la nouvelle école anti-intellectualiste conseille à son disciple de chercher les données immédiates et de débarrasser son esprit des notions construites par avance; s'il lui démontre, avec M. Bergson, que « percevoir finit par n'être qu'une occasion de se souvenir », avec M. Le Roy que « dans ce terme il entre autant de nous que des choses » et que la perception est un art « ayant ses procédés, ses conventions, ses instruments »; s'il lui ordonne de chercher la réalité vraie, en recourant à une faculté d'intuition, préalablement expurgée de tout ce que l'enseignement ou l'usage, le besoin d'action pratique, la disposition même de notre esprit et de nos sens, auront pu amasser de conventionnel et d'artificiel entre nous et cette réalité : ces conseils seront-ils très différents de ceux que suivait Descartes, enfermé dans un poêle en

Allemagne, alors qu'il écartait de son âme toute passion et toute habitude, et qu'il cherchait, parmi ses anciennes opinions, celles qui avaient pu le tromper? Le Père Gratry donnait aussi, en deux mots, le même conseil, quand il disait : « Sachez d'abord, en votre âme, faire silence. »

D'autre part tout le monde accordera volontiers à M. Le Roy que « les esprits qui s'acheminent vers la connaissance absolue ne doivent pas sortir de l'expérience; mais l'étendre et la diversifier par la science, par la critique, y corriger les effets perturbateurs de l'action, enfin vivifier tous les résultats obtenus par un effort de sympathie qui nous fasse entrer dans la familiarité de l'objet... »

M. Le Roy donne pour modèle aux métaphysiciens (et combien il faut l'en louer!) une page célèbre de Sainte-Beuve : « Entrer dans son auteur, s'y installer, le produire sous ses aspects divers, le faire vivre, se mouvoir, et parler... Au type vague, abstrait, général se mêle et s'incorpore par degrés une réalité individuelle... On a trouvé l'homme. »

Il pourrait proposer la même leçon aux hommes politiques.

Trop souvent quelques principes abstraits, de formule invariable, dictent la conduite d'un homme de parti. Comme il serait bon, avant de proposer des lois, d'avoir eu des choses une connaissance concrète, une intuition immédiate! Et de ne rien décider, sans considérer les usines et les champs, les routes et les rivières; sans peser les intérêts, éprouver les possibilités, vivre enfin

dans la familiarité de ceux que l'on régente! Il y aurait là, dirait M. Le Roy, un effort de sympathie, une auscultation, une insertion dans le sujet, et non pas un simple travail de l'intelligence.

Essayons donc de défendre le rôle et les droits de l'intelligence; car tous ces conseils, à première vue, nous ont paru se résumer en celui-ci : faire de notre intelligence un emploi judicieux.

Voyons comment elle procède. On lui déclare que le « donné continu », sans cesse en progrès, est impénétrable pour elle. Ce *donné* ne sera un objet de science qu'après avoir été morcelé en vue de l'action. Ce donné continu ne nous est pas plus connu que ne l'était, sous le règne du Relativisme, la chose en soi. Et il se pourrait que le phénoménisme ne fût en somme qu'un morcelage.

L'espace, cimetière où sont rejetés les objets soustraits à la vie, les déchets du progrès et de la durée concrète, immobilisés, figés, spatialisés, voilà le domaine abandonné à l'intelligence. Et elle y travaille non pour savoir, mais pour servir; non pour le vrai, mais pour l'utile.

Or les choses se passent-elles ainsi? Est-il vrai que l'intelligence ne s'exerce que sur l'objet morcelé, détaché de l'ensemble vivant, devenu à la fois matériel et géométrique, rejeté en arrière, dans le sillage de l'Évolution créatrice?

Non; l'intelligence ne travaille pas à reculons, sur des déchets et des débris. Elle projette devant elle sa lumière. Elle commence, en effet, par édifier des construc-

tions géométriques idéales, où plus tard, expériences faites, elle introduira la matière pondérable. Et la matière est si peu nécessaire à cette opération intellectuelle qu'elle paraît la gêner d'abord et déranger ces constructions. Plus elle est en cause et plus il apparaît que les lois ne sont que des lois approchées.

En effet, ce sont toujours des lois limites, tendant à être vraies à mesure que la matière se raréfie et disparaît.

« L'intelligence arrive, nous dit M. Bergson, à penser la matière surtout solide. » Cependant c'est d'abord par la géométrie, vide de matière, ensuite par l'étude des gaz très dilués ou par celle des planètes, points mouvants dans l'espace infini, que l'intelligence a découvert les lois les plus générales. Elle possède donc d'autres facultés.

L'intelligence s'exprime par le discours ; le discours n'existe que par les concepts. Et les concepts sont peu de chose, suivant la philosophie nouvelle. M. Bergson les appelle vêtements de confection, bons pour toutes les tailles; M. Le Roy parle du « monnayage de l'intuition en concepts à titre fixe; de la création d'un numéraire intellectuel facilement maniable ». Ils n'expriment, dit-il, « que ce qui est commun, général, non spécifique[1] ».

Nous ne croyons pas le terme de concept bien compris, ni bien défini. Essayons d'exprimer à ce sujet notre pensée : il faudrait savoir montrer la différence entre

1. Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, p. 39 et 40.

une idée générale et une idée abstraite. Un concept n'est pas un schéma. Pourquoi une idée générale, l'idée d'un genre, serait-elle une idée pauvre et vide, un simple nom, et ne saurait-elle exprimer rien de spécifique? Cette idée devrait au contraire représenter la perfection, la plénitude du genre.

S'il s'agit d'une œuvre d'art, on dira, pour un sujet choisi, que le peintre en a eu le concept, s'il a réalisé l'image la plus concrète, la plus riche, la plus émouvante, que ce sujet puisse fournir. Delacroix, ayant à décorer la bibliothèque du Palais Bourbon, s'est mis en présence de deux concepts : la paix, la guerre. Or, ou bien ces deux concepts sont désignés par deux mots (et alors ne sont pas exprimés du tout et restent vides); ou bien toute la science et l'imagination du peintre suffiront à peine à les faire comprendre et pour ainsi dire à les remplir. Il a voulu qu'Orphée exprimât la paix, toute la paix; et que toute la guerre, toute la violence, toute la terreur, devînt visible autour d'Attila.

Les concepts ne sont ni des abstractions, ni des conventions. Les peintres impressionistes ont pu croire que M. Bergson était leur philosophe, car ils accueillent, sans parti pris, les données immédiates de la Nature. M. Le Roy dirait qu'ils s'y insèrent avec sympathie, sans formule apprise. Qui établit cependant un différence entre Claude Monet, sensibilité exquise, merveilleuse habileté, et Corot? C'est un concept, qui n'est ni convention, ni formule apprise, et dans lequel on peut dire que Corot va rassembler, grouper, composer ses impres-

sions : par exemple, le concept d'une matinée de printemps. Ce concept contient de la joie, des souvenirs de jeunesse, une pensée enfin que Corot sait ajouter à l'aimable agencement des gris, des verts et des roses. Il gagnera ainsi cette qualité incontestable, bien que malaisée à définir : le style.

Claude Monet a répondu comme un écho au chant de la Nature : écho très sensible et répétant fidèlement les moindres nuances. Corot a fait œuvre d'intelligence; le charme qu'il exerce est intelligible ; le plaisir qu'il donne ne s'éprouve pas simplement, mais se comprend. A-t-il appauvri par là ses impressions immédiates? Au contraire, il leur a donné plus d'unité et d'harmonie, en leur imprimant pour ainsi dire une commune direction. Si nous osons, à notre tour, user d'une métaphore, nous dirons que le concept agit sur les impressions d'un artiste, comme le cristal de tourmaline sur les vibrations de la lumière, quand ce cristal les polarise dans un même plan.

Il en sera de même pour d'autres travaux de l'intelligence. La citation de Sainte-Beuve que nous avons reproduite, contient une excellente leçon de critique littéraire. Il veut connaître un homme et le peindre : par une multitude de menues observations, dirigées dans le même sens, il composera, de cet homme, un concept; de même que par une multitude de traits concordants le peintre construit un portrait.

Nous ne comprenons pas pourquoi le mot concept exprime l'abstraction, la pauvreté, la convention. Le concept vaut ce que vaut l'esprit qui le forme. Il y a

des concepts pleins de couleur ou pleins de raison, comme le sont certains esprits; et il y a des concepts vides de toute chose et qui ne sont que des noms.

Ainsi la nouvelle philosophie, dans ses définitions, ne nous semble pas exempte de parti pris. On peut aussi lui reprocher de notables lacunes.

A défaut d'une morale qu'on ne leur enseigne pas, des disciples de M. Bergson iront demander la notion du bien, après celle du vrai, au pragmatisme. Il est aisé d'enthousiasmer la jeunesse en lui chantant l'hymne de la vie. Elle déclarera tout de suite qu'elle préfère le concret, le réel aux abstractions, l'eau pure des étangs aux feuilles mortes. Mais ensuite elle estimera toute gêne morale une restriction sur la plénitude de la vie; et toute connaissance désirable, seulement si elle apporte à la vie un concours avantageux.

D'où viendra et comment s'établira la morale de l'Homo Faber? Occupé à améliorer son insertion dans son milieu et à fabriquer d'utiles outils, où cherchera-t-il l'obligation du dévouement et du sacrifice? Il faudra recourir à la Sociologie et aux lois morales qu'elle édicte, où le bien et le mal se reconnaissent à des avantages ou à des châtiments : médiocre ressource!

Si encore le raisonnement était de saison, si, au moyen d'un concept social, je pouvais me persuader qu'il y a un intérêt à entretenir entre hommes un échange de bons offices, je pourrais tirer de l'idée de solidarité quelques principes qui ressembleraient à ceux de la morale. Mais ce serait retomber dans l'intellectualisme. D'autre part,

s'il est admissible que les instruments créés par l'intelligence secondent la marche du torrent de la Vie, à quoi serviront les scrupules de la conscience morale? Ils ne sont capables que de retenir et d'endiguer ce torrent. Où trouveront-ils leur justification et leur emploi ? Et dans la durée concrète, quel moment leur sera favorable?

II

Considérons maintenant en elle-même la durée concrète. Elle est active, luxuriante, vivante, opposée à l'espace et au nombre qui représentent le vide, l'immobilité, la mort. Ce contraste est-il véritable, ou artificiel?

Vous videz l'espace de tout contenu et vous dites : il est homogène. Vous emplissez d'événements variés, abondants, imprévisibles, la durée déclarée concrète, et vous affirmez qu'il ne pouvait exister deux homogènes. Cependant le temps est homogène aussi quand il ne contient que les invariables événements astronomiques. Mais alors, suivant vous, c'est un temps équivoque, un temps bâtard, convaincu de spatialité.

La théorie se fonde sur d'ingénieuses études du mouvement et du nombre. Nous ne saisissons, fait observer M. Bergson, soit dans la vie usuelle, soit dans l'effort scientifique qui ne procède pas autrement, que des images immobiles. « Images cinématographiques, rangées le long d'un devenir quelconque. »

Nous avons cependant fait des progrès depuis Aristote. Du mouvement, Aristote ne connaissait que le départ ou le terme; c'étaient les points qu'il croyait essentiels. Il l'arrêtait au moment voulu pour lui donner une forme caractéristique. La frise du Parthénon, par exemple, réalise notre concept d'un cheval au galop.

Nous avons progressé en ce sens que nous braquons notre objectif en un moment quelconque, sur une position quelconque du mobile. Savoir où passera à tel moment un corps qui tombe et dont la chute est libre, est notre désir : nous ne cherchons plus le concept de la chute, mais la loi de la chute. Déjà Zénon, à propos de la flèche qui vole, avait deviné « qu'on ne fait pas du mouvement avec une série d'immobilités ».

Passer de l'idée du voyage accompli à la loi du mouvement pendant qu'il s'opère, est un progrès dû à Galilée et à Képler. Descartes a fourni la formule mathématique; il a fixé dans des équations la marche que des courbes doivent suivre, au lieu de présenter à nos yeux d'immobiles figures de géométrie.

A l'aide de toutes ces considérations M. Bergson poursuit la réalité mobile, variable, fluente, eau vive aperçue, suivant son expression, sous les feuilles mortes de l'étang. Mais pourquoi la suivre dans le temps, et imaginer que cette réalité deviendra immobile, figée, morcelée dans l'espace? Pourquoi ne pourra-t-elle devenir un objet de notre science ou de notre discours qu'après avoir péri du mal appelé spatialité? Nous essayons en vain de comprendre cette préférence accordée au temps sur l'espace.

Dans l'œuvre de M. Bergson, nous admirons sans

réserves les analyses psychologiques, la volonté de pénétrer jusqu'au réel et à l'absolu. Puis la défense du libre arbitre : un moment est fixé, une place est marquée pour la délibération et le libre choix. M. Boutroux croyait pouvoir établir une gradation entre la fatalité et la liberté : M. Bergson, au contraire, oppose la vie consciente à la matière, l'évolution créatrice à la fatalité et au déterminisme.

Mais pour le succès de la doctrine, était-il indispensable de présenter une théorie de la durée, où notre commune idée du temps n'entre pour rien? Était-il obligatoire d'opposer le stérile espace à la féconde durée? Le prétendu contraste serait artificiel, si, étant donnés le temps et l'espace, tout ce que M. Bergson dit de l'un pouvait s'appliquer à l'autre tout aussi justement. Essayons de montrer qu'il en est ainsi.

Descartes, nous dit M. Bergson, a construit en quelque sorte une physique instantanée, applicable à un univers dont la durée tiendrait tout entière dans le moment présent. Il a compris que les « moments successifs du temps réel ne sont pas solidaires les uns des autres ». Il l'a compris si bien « qu'il a attribué à une grâce spéciale de la Providence la régularité du monde physique et la continuation des mêmes effets ».

Or si l'on disait prolongation des effets au lieu de continuation, si ces effets n'étaient plus considérés dans le temps mais dans l'espace, l'action persévérante de la Providence ne serait pas moins nécessaire. Le soleil reparaîtra demain à condition que ses heures se poursuivent, mais aussi à condition que sa route se prolonge; et il n'y a pas de raison pour que les points de la trajectoire du soleil soient solidaires les uns des autres, plutôt que les heures ou les minutes de la journée.

N'est-ce pas raisonner d'une manière bien abstraite et bien éloignée des faits que de supprimer la durée proprement dite de l'histoire du monde matériel? M. Bergson dans l'*Évolution créatrice* montre fort ingénieusement que les prévisions des astronomes marquent des points de rencontre entre certaines époques et certaines positions des astres. Entre ces points de rencontre, rien n'exprime un élément spécifique, et ne représente l'effet produit sur notre conscience par la succession; par le temps, dit notre auteur, en ce qu'il a de fluent.

Il nous semble qu'on peut faire la même remarque au sujet des calculs astronomiques, en pensant à l'espace. L'algèbre est toujours abstraite; et le signe + ou le signe —, s'il s'agit d'un chemin parcouru, n'expriment pas non plus l'espace concret, spécifique, ayant un effet sur notre conscience; l'espace, pourrait-on dire, en ce qu'il a de *distant*.

Cette observation nous a conduit à essayer de recopier le passage à l'envers pour ainsi dire, en écrivant *temps* lorsque M. Bergson écrivait *espace*. Il étudiait un mouvement uniforme.

Nous rappelons ici, mais en priant M. Bergson de vouloir bien l'excuser, ce jeu qui nous dispensera de donner des explications plus longues. Voici les phrases modifiées :

celles de M. Bergson sont reproduites au bas de la page.

« ... A la différence de la science antique qui s'arrêtait à certains moments soi-disant essentiels, elle (la science moderne) s'occupe indifféremment de n'importe quel moment, mais toujours elle considère des moments, toujours des stations virtuelles, toujours en somme des immobilités[1]. C'est-à-dire que l'espace lui-même, envisagé comme un trajet, ou en d'autres termes comme

1. *Évolution créatrice,* p. 364 : ... C'est-à-dire que le temps réel envisagé comme un flux, ou en d'autres termes comme la mobilité même de l'Être, échappe ici aux prises de la connaissance scientifique...

Quand la science positive parle du temps, c'est qu'elle se reporte au mouvement d'un certain mobile T sur sa trajectoire. Ce mouvement a été choisi par elle comme représentatif du temps et il est uniforme par définition. Appelons T_1 T_2 T_3 des points qui divisent la trajectoire du mobile en parties égales depuis son origine T_0. On dira qu'il s'est écoulé 1, 2, 3 unités de temps quand le mobile sera aux points T_1 T_2 T_3 de la ligne qu'il parcourt. Alors, considérer l'univers au bout d'un certain temps *t*, c'est examiner où il en sera quand le mobile T sera au point T_1 de sa trajectoire. Mais du *flux* même du temps, à plus forte raison de son effet sur la conscience, il n'est pas question ici ; car ce qui entre en ligne de compte ce sont les points T_1 T_2 T_3... pris sur le flux, jamais le flux lui-même...

Allons plus loin. Supposons que cette rapidité de flux devienne infinie. Imaginons, comme nous le disions dans les premières pages de ce livre, que la trajectoire du mobile T soit donnée tout d'un coup, et que toute l'histoire passée, présente et future de l'univers matériel soit étalée instantanément dans l'espace. Les mêmes correspondances mathématiques subsisteront entre les moments de l'histoire du monde dépliée en éventail, pour ainsi dire, et les divisions T_1 T_2 T_3... de la ligne qui s'appellera, par définition, « le cours du temps ». Au regard de la science, il n'y aura rien de changé. Mais si, le temps s'étalant ainsi en espace et la succession devenant juxtaposition, la science n'a rien à changer à ce qu'elle nous dit, c'est que, dans ce qu'elle nous disait, elle ne tenait compte ni de la « succession » dans ce qu'elle a de spécifique, ni du « temps » dans ce qu'il a de fluent. Elle n'a aucun signe pour exprimer de la succession et de la durée, ce qui frappe notre conscience.

la mobilité même de l'être, échappe ici aux prises de la connaissance scientifique.

« Quand la science positive parle de distance, c'est qu'elle se rapporte à la marche d'un certain mobile E pendant un certain temps. Ce mouvement a été choisi par elle comme représentatif de l'espace parcouru et il est uniforme par définition. Appelons E^1 E^2 E^3 des instants qui divisent le temps dépensé par le mobile en parties égales depuis l'origine E^0. On dira qu'il a été parcouru 1, 2, 3 unités de longueur quand viendront les instants E^1 E^2 E^3. Alors considérer l'univers après un certain déplacement E, c'est examiner où il en est quand vient pour le mobile E l'instant E^1 de son voyage. Mais du trajet même à travers l'espace, à plus forte raison de son effet possible sur la conscience, il n'en est pas question ici. Car ce qui entre en ligne de compte, ce sont les points E^1 E^2 E^3 pris sur le trajet, jamais le trajet lui-même.

« Allons plus loin. Supposons que la rapidité du trajet décroisse indéfiniment. Imaginons que la trajectoire du mobile E soit réduite à un point, et que toute l'histoire future de l'univers doive se poursuivre dans l'infini du temps. Les mêmes correspondances mathématiques subsisteront entre les moments de l'histoire du monde, actuellement repliée en éventail pour ainsi dire, et les divisions E^1 E^2 E^3 de la ligne qui s'appellera par définition « la route à parcourir ». Au regard de la science il n'y aurait rien de changé. Mais si, l'espace étant ains replié faute de temps, et le déploiement devant être suc-

cessif, la science n'a rien à changer à ce qu'elle nous dit, c'est que dans ce qu'elle nous disait, elle ne tenait aucun compte ni du déploiement dans ce qu'il a de spécifique, ni de l'espace dans ce qu'il a de lointain. Elle n'a aucun signe pour exprimer, du transport et de l'éloignement, ce qui frappe notre conscience. »

Ainsi M. Bergson parcourait l'infinie longueur des routes de l'espace en un instant du temps; nous, au contraire, nous commencions le même voyage à travers l'infini du temps, sans sortir encore d'un point de l'espace. Il considérait l'infini dans l'espace et un point dans le temps. Et nous devions au contraire, en supposant le mouvement extrêmement lent, imaginer un point dans l'espace, et l'infini du temps. Que devenait alors l'histoire du monde matériel? Était-elle étalée devant nos yeux? Non; mais au contraire, renfermée en nous-mêmes, et réduite à n'être plus pendant l'infinité du temps qu'un projet, un plan, une idée. Mais qu'il s'agisse d'un voyage accompli ou d'un voyage projeté et virtuel, l'algèbre (la loi du déplacement étant connue) procédera dans un cas comme dans l'autre. Et quant à exprimer l'effet produit sur notre conscience par la fuite dans l'éloignement ou par le flux de la durée, ce ne seront que d'autres mots à chercher. Un mouvement infiniment rapide est dessiné dans l'espace et sort du temps. Un mouvement infiniment lent est prévu dans le temps et ne se manifeste pas dans l'espace. Tout ce qu'on appellera flux, vol, courant, mouvement en un mot, appartient à l'espace aussi bien qu'au temps.

Souvent la pratique du langage les confond : un paysan vous répondra : « La ville est à une heure d'ici. »

Quand on nous parlait du manque de solidarité entre les moments du temps : il n'y a pas plus de solidarité, disions-nous, entre les points de l'espace. Dieu me crée à nouveau à tous moments; il me crée aussi en tous lieux.

> Est-il aucun moment

dit le vieillard de La Fontaine,

> Qui vous puisse assurer d'un second seulement?

Est-il aussi un pas en avant qui me puisse assurer d'un second pas? Si Dieu cesse de me soutenir, je sors du temps; et je sors aussi de l'espace, bien que ma dépouille mortelle demeure en l'un comme dans l'autre!

Nous ne pouvons donc nous empêcher de trouver artificielle et inutile l'opposition entre le temps et l'espace.

Quant au nombre, pourquoi va-t-il être atteint de spatialité? Parce que dans la durée tout est continu, tout est intensité, qualité et non grandeur. Mais d'abord les intensités se mesurent, et quelquefois même les qualités. M. Le Roy parlait de séries d'accords qui se résolvent : le nombre est essentiellement lié à la musique, laquelle n'occupe aucune place dans l'espace.

Pourra-t-on, sans renoncer à de saines notions d'arithmétique, adopter la thèse que propose M. Bergson dans les *Données immédiates de la conscience ?*

« Par cela même qu'on admet la possibilité de diviser l'Unité, dit M. Bergson, on la tient pour étendue... Quand nous nous figurons les unités composantes d'un nombre nous croyons penser à des indivisibles : cette croyance est pour beaucoup dans l'idée qu'on pourrait concevoir le nombre indépendamment de l'espace...

« Toute unité est celle d'un acte simple de l'esprit et cet acte consistant à unir, il faut bien que quelque multiplicité lui serve de matière. »

Il nous semble que unité vient de *un* et non pas de *unir*. Un et multiplicité sont contradictoires. Un mètre, un are sont divisibles; un entier, un quart, un vingtième sont divisibles. Qui est divisible? L'objet désigné; mètre, are, ou bien entier, quart ou vingtième, pris eux-mêmes comme objets. Mais le *un* n'est pas divisible. L'unité n'est grosse d'aucune multiplicité; elle n'est pas divisible, encore moins étendue; et nous devons persister à concevoir le nombre en dehors de l'espace, puisque le nombre est une collection d'unités.

Suit une ingénieuse dissertation sur ce sujet : Pourquoi sommes-nous convaincus de l'impénétrabilité de la matière? Ce n'est pas que nos sens nous l'aient démontrée; toutes les combinaisons de la chimie nous porteraient plutôt à la révoquer en doute. Cependant nous persistons à affirmer que deux corps ne sauraient occuper simultanément le même lieu. Cela reviendrait à reconnaître que l'idée même du nombre deux, ou d'un nombre quelconque, renferme celle d'une juxtaposition dans l'espace. Poser l'impénétrabilité de la matière, ce serait simplement reconnaître la solidarité des notions de nombre et d'espace et énoncer une propriété du nombre plutôt que de la matière.

Il nous semble qu'on trouverait de bien meilleures raisons chez les vieux auteurs qui dissertaient du plein et du vide. Si l'étendue, comme l'enseigne Descartes, est l'essence même de la matière, l'impénétrabilité est affirmée par là même. Si, au contraire, l'univers est composé de pleins et de vides, et si l'on peut supposer que deux pleins vont simultanément occuper un vide, c'est qu'il y aurait des degrés dans le plein ou dans le vide; ce qui reviendrait à dire qu'il n'y a ni vide, ni plein; mais le nombre ne serait pour rien dans l'affaire. Le faire intervenir équivaudrait à expliquer que deux maisons ne peuvent être construites sur le même terrain, parce que la municipalité se refuse à superposer le numéro 26 au numéro 24. L'impossibilité régnait, même avant l'usage des numéros.

III

Accepterons-nous davantage une notion de la Vie universelle confondue avec celle du Temps créateur? Après le règne de la matière ou Panhylisme, après celui de l'idée, ou Panpsychisme, verrons-nous triompher le Panzoïsme?

Un instant M. Bergson essaie de relever une barrière

depuis longtemps ébranlée de toutes parts entre la chimie organique et la chimie inorganique. Il trouve dans le vivant des substances en lesquelles une grande dose d'énergie a été accumulée et peut réapparaître subitement : des explosifs.

La vie, en effet, rapproche et combine l'un à l'autre le carbone, l'hydrogène, l'oxygène et l'azote ; mais les matières ternaires, sucre, cellulose, ne sont pas encore des explosifs : ce ne sont que des combustibles. Et l'albumine, bien que contenant de l'azote, n'est pas un explosif.

D'ailleurs ces combinaisons ne s'opèrent pas contrairement aux lois ordinaires. Depuis longtemps M. Berthelot avait commencé la série des synthèses organiques. Le fils de cet illustre chimiste vient d'imiter, à l'aide des rayons ultra-violets, l'œuvre de décomposition, puis de synthèse qui se poursuit pendant la respiration des plantes à chlorophylle.

Ce qui reste propre à la vie, ce qui est son œuvre inimitable, c'est la formation des cellules, isolées comme celle de la levure, ou bien agrégées en colonies comme dans l'éponge, ou bien différenciées et constituant les divers tissus d'un organisme supérieur. Et dans la levure ou dans l'animal supérieur, l'œuvre essentielle de la vie se poursuit de la même manière.

Or, les vivants ont-ils conscience de cette œuvre vitale? Aucune conscience pour ce qui est de nous. Nous n'avons conscience, que du travail volontaire et des efforts qui nous consument. « C'est la mort qui lutte,

qui parle, qui pousse des cris; la vie agit dans le silence et dans le secret. » Voilà ce que nous écrivions, il y a 25 ans, sans avoir été démentis[1].

Pourquoi la conscience qui, chez nous-mêmes, n'est point attachée à l'œuvre créatrice de la vie, existerait-elle, même à l'état de vestige, dans la levure de bière et dans l'amibe? Pourquoi le torrent créateur, poussé par l'élan vital, serait-il en même temps doué de conscience plus ou moins claire? Et, d'autre part, a-t-on aperçu, ou même pu imaginer la conscience prise en masse, non encore répartie entre les individus?

Jusqu'à présent les physiologistes aussi bien que l'opinion vulgaire attribuaient deux sens fort différents au mot vivre. Ma vie, c'est ou bien une suite de synthèses et de combustions, de formations d'albumine et de dégagements d'acide carbonique; ou bien une série de peines, de joies, de décisions prises, de connaissances acquises : toutes choses dont j'ai conscience et qui sont des pensées.

Parmi ces pensées la moindre assurément et la moins intéressante est celle-ci : Je vis, je me sens vivre. Telle est, cela est clair, ma condition actuelle. Mais pourrait-on prétendre que l'idée même de l'Être est extraite de la vie présente ou de quelque chose qui ressemble à la vie humaine?

Je me sens vivre, a dit M. Fouillée, commentant Guyau, donc j'ai force et puissance. Étonnant langage!

1. *L'Évolution et la Vie.*

Je sens, quant à moi, tout le contraire ; et la vie ne se manifeste à moi que comme faible et précaire. Qu'est-ce que la force? En suis-je encore à confondre la tension de mes muscles avec l'énergie physique ; et quand je me représente par exemple la gravitation des sphères célestes, est-il vrai que je n'aie la notion du mouvement que par l'intermédiaire de la vie?

Certains esprits ont pu douter du monde extérieur; ils osent, comme Descartes, feindre que tous les objets de nos perceptions n'existent pas en eux-mêmes. La pensée ne connaît point de bornes, elle franchit tous les espaces; elle peut s'emparer des mondes innombrables et imaginer qu'ils n'ont d'existence qu'*in intellectu*. Elle peut réduire toutes nos perceptions à n'exister qu'en nous-mêmes; et enfin se proclamer seule existante.

Mais ou bien les mots ont changé de sens, ou bien la Vie ne peut aucunement prétendre au caractère d'universalité. Je puis me dire que le bleu du ciel n'est que ma sensation, que l'espace et le temps ne sont que les formes de ma perception extérieure; que l'attraction universelle n'est que l'hypothèse commode à ma raison pour rendre compte à la fois de plusieurs phénomènes, que je projette hors de moi les lois de mon esprit et les prends pour les lois de la nature, et qu'enfin les choses sont ce qu'elles paraissent, parce que ma pensée les a faites ainsi.

Mais est-ce mon souffle qui les pousse, ou mon bras qui les remue? Quel rapport avec ma vie? Ce qui

pense, dépasse et domine l'univers. Ce qui se nourrit et respire y tient une place minime. La vie est la fleur de l'univers, plutôt qu'elle n'en est l'élément premier. Elle est délicate, et à la merci d'un faible changement : quelques degrés de chaleur en plus et l'histoire des vivants serait finie; tandis que le firmament, comme l'a dit Henri Poincaré, demeurera encombré d'astres éteints. Ma pensée embrasse et contient tout l'Univers : c'est à peine, cependant, si dans cet univers on voit apparaître ma vie.

Ma vie, d'autre part, ne « mord pas sur la matière brute ». Je ne lutte pas avec l'indéterminé; j'ai mieux à faire : le comprendre. Et je n'élargis pas autour de moi une sphère d'indétermination : ce serait élargir autour de moi le domaine de l'inintelligible.

Sommes-nous aussi tout à fait satisfaits de l'idée qu'on nous donne de la conscience, et la voyons-nous uniquement naître en ce moment d'hésitation qui précède le choix entre plusieurs actions possibles, ou se balancer toujours entre le passé qui revient et l'avenir qui commence? Ne serons-nous pas au contraire, quand nous contemplons la nature ou jouissons d'un objet d'art, conscients du présent, oublieux de la durée, sans évoquer un souvenir, et surtout sans préparer une action? Combien peu de chose est notre action, et est-il au contraire une limite qui s'impose à nos pensées? La joie, dit M. Bergson, c'est le triomphe de la vie : c'est la création. Le triomphe de l'intelligence apercevant la vérité a donné d'aussi grandes joies à Descartes.

L'intellectualisme est aujourd'hui appelé un système : et ce système paraît contestable! Il y aura pour moi autre chose que l'intelligence, et pour comprendre et me guider d'autres moyens que de penser! Redresser l'intelligence, faire l'éducation de l'instinct, arriver à l'intuition des choses, prises dans leur réalité intime et concrète : est-ce autre chose qu'user de l'intelligence? D'autre part, qu'est-ce que l'intellectualisme? Autant vaudrait combattre le visualisme, le pedestrianisme quand je poursuis mon chemin dans la campagne ou dans la ville. Ai-je d'autres instruments que mes yeux pour voir, mes jambes pour marcher, et mon intelligence pour comprendre?

Au moins devra-t-on accorder que la critique de notre intelligence (si ce n'est pas une querelle de mots) est une entreprise périlleuse. Il faut se méfier des surenchères. Déjà Nietsche disait : « Est-il vrai que l'intelligence exprime mal notre sentiment interne? Oui, certes, car elle est par essence menteuse, et c'est par là qu'elle nous est un utile instrument. Nous ne saurions vivre un jour sans mentir aux autres, sans nous mentir à nous-mêmes, et nous cacher, par des mensonges, l'horreur de notre destin. »

Et M. Schiller, philosophe de l'humanisme, écrit : « Penser ou juger est une de ces habitudes qui fabriquent la raison de l'homme, et penser et juger n'est qu'une manipulation hautement artificielle et arbitraire de l'expérience. » La connexion rationnelle des événements, ajoute l'auteur, et leur interprétation rationnelle

sont fort éloignées des données immédiates de l'expérience. La raison est donc une habitude et même une mauvaise habitude!

Si nous devions en venir là, ce ne serait pas la peine de nous être délivrés du Relativisme. Nous retombons plus cruellement qu'avant dans le même mal : nous défier de notre raison.

Nous avions reçu, des leçons de Descartes, un enseignement tout contraire. L'Être, nous disait-il, c'est la pensée; ce qui est appelé monde matériel en est le prolongement étant soumis aux lois mêmes de la pensée.

Ces lois déterminées ne gênent pas plus mon libre arbitre que les lois de la perspective ne gênent ma marche. Quand je m'avance à pas rapides et suivant ma fantaisie dans une cathédrale, d'innombrables lignes se déplacent et d'innombrables problèmes de géométrie descriptive se résolvent, à chacun de mes pas. Est-ce moi qui marche? Sans doute; mais en même temps, les colonnes se rangent, et les arceaux s'entre-croisent conformément à des lois que ma raison possède et projette en dehors d'elle; et suivant ma volonté qui reste libre et dirige mes pas.

Tel est l'homme de Descartes : c'est de cette manière qu'il voit et comprend l'univers, et s'y comporte. Malgré sa faiblesse et son imperfection, il est dans la voie qui mène à la vérité; car il conçoit l'être parfait, qui, de la même manière, étant à la fois la raison souveraine et la souveraine liberté, a pensé et créé l'univers.

Voilà, nous dira l'école moderne, un système; une

de ces cosmologies que les philosophes nous offrent et qui embrassent le monde sans nous renseigner sur ce qui nous importe avant tout, ni réserver à l'homme une place suffisante.

Or la philosophie nouvelle nous a-t-elle offert autre chose? Au début, M. Bergson nous invitait à nous défier de semblables méthodes, à nous attacher, en historiens, à la réalité des faits. Nous apprenons cependant que le torrent de vie, ou de conscience, ou de durée (car ces mots semblent synonymes), producteur d'indétermination, porteur d'événements imprévisibles, est lancé en souterrain à travers la matière brute et mord sur elle; celle-ci le contient, le divise, lui barre la route, et ne laisse enfin remonter au jour que le ruisseau le plus vigoureux! M. Bergson aurait pu se servir des paroles mêmes que Virgile consacre aux héros qui s'échappent des enfers :

> Sed revocare gradum superasque evadere ad auras
> Hoc opus, hic labor est : pauci quos æquus amavit
> Jupiter aut ardens evexit ad æthera virtus
> Dìs geniti potuere...

Sommes-nous donc délivrés par là des constructions métaphysiques? L'homme refusera-t-il désormais, suivant le mot de Brunetière, d'habiter ces palais d'idées? Allons-nous vraiment revenir à la réalité historique? Ce qu'on nous propose, cependant, est beaucoup plus qu'un symbole.

Au milieu des plus ingénieuses analyses psychologiques, et des richesses d'une vaste érudition, se découvre un nouveau système de l'Univers. L'élan Vital, dans dans le Cosmos de M. Bergson, est comparable à ce que furent les tourbillons de Descartes, les Atomes d'Épicure, le Feu d'Empédocle, l'Eau de Thalès de Milet.

Descartes, incontestablement, accordait à l'homme une place plus grande dans l'Univers. Et la Science après deux cent cinquante ans de recherches prodigieusement fécondes, n'a pas découvert un enseignement préférable au sien. « Je pense, donc je suis », avait dit Descartes. Et quel est le testament de Henri Poincaré? « La pensée n'est qu'éclair au milieu d'une longue nuit. Mais c'est cet éclair qui est tout. »

CHAPITRE XIII

L'HEURE PRÉSENTE

La Nature, le Printemps n'ont offert à Faust que des joies éphémères. Il a laissé les campagnes enveloppées d'une nuit profonde. Il s'est assis de nouveau devant sa table, « où la lampe recommence à luire en amie ». Il a ouvert l'évangile de saint Jean, et veut traduire, en sa chère langue allemande, le texte sacré.

Au commencement était le Verbe. Je ne puis, dit-il, donner tant de valeur au Verbe. Traduisons mieux : « Au commencement était l'Esprit. » — Mais est-ce l'esprit qui crée et ordonne tout? Il devrait y avoir : au commencement était la Force. Cependant, quand j'écris ces mots quelque chose me dit de n'y pas tenir... Je commence à voir clair ; j'écris avec confiance : « Au commencement était l'Action. »

Les philosophes modernes ont connu les incertitudes du traducteur de saint Jean. Comme lui, ils voudraient savoir ce qui était au commencement et est encore au fond de toutes choses. Le Relativisme de Kant les avait découragés de l'Esprit : est-ce donc l'Esprit qui,

à priori, crée et ordonne tout? Ils ont hésité entre la Volonté, la Force ou l'Action.

En Allemagne, les romantiques, à la suite de Gœthe, ont chanté des hymnes à la nature, à la vie, à la volonté d'agir et de créer.

Nietsche, après Schopenhauer, a entouré le nouveau culte de tous les ornements de son génie poétique, et l'a promené sur les ruines de la morale : celle-ci est un frein, donc une diminution. La plénitude de la vie est tout ce que l'homme doit souhaiter. L'explication déflore ; l'intelligence gâte la joie de vivre et restreint l'action.

Une création vraiment nietschéenne est le Siegfried de Richard Wagner, la brute joyeuse, héroïque, sublime, agissante, et dépourvue de réflexion!

Seulement, voyez la revanche immédiate de l'intellectualisme! Il fallait bien que le poète introduisit dans son drame, sous peine de n'avoir pas de drame, le raisonnement et le discours. Puisque l'homme ne veut plus que vivre et agir, la Terre va prendre la parole, les oiseaux des bois chanteront de sages conseils, et les monstres, pour prêcher, sortiront des cavernes. Nous sommes au théâtre, et le régisseur a seulement changé la distribution des rôles : — il a fait apprendre à l'homme le rôle d'une force de la Nature, et à la Nature celui d'une personne intelligente.

Si nous quittons le théâtre, la réalité historique pourra nous offrir des miracles presque semblables. Ordinairement les desseins de la raison sont le fait de l'homme isolé ; et les foules s'agitent lentement comme les forêts et les flots sous le vent, avec d'inintelligibles murmures. Mais les rôles quelquefois sont renversés.

Un homme, Alexandre ou Napoléon, prodigieuse puissance de vie et d'action, bouleverse les empires, mêle et confond les patries, épouvante les foules. Il est l'homme du Destin ; il n'entend rien ; et agit comme une force aveugle. Il faudra donc que la conscience, l'intelligence renaissent ailleurs. Wagner les évoquait dans la terre, chez les oiseaux des forêts, les monstres des cavernes : l'histoire les voit apparaître chez les foules révoltées qui deviennent des peuples. Elles ne s'agitent plus alors sans raison, comme les flots dans la tempête.

Elles prononcent des paroles fort distinctes, examinent des situations nouvelles, et relèvent les ruines laissées par l'homme du Destin. C'est encore un déplacement de l'Intellectualisme, et une revanche.

Revenons maintenant en France. La France, après Descartes, a célébré, avec trop d'enthousiasme, le culte de la Raison ; elle oubliait que Descartes, avant tout, affirme l'Être, le Moi, en vertu d'une constatation qui a tous les caractères de l'expérience; et l'Être parfait par une intuition. Avant ce double fondement établi, Descartes n'accorde aux démonstrations de la raison qu'une valeur relative, même en géométrie. Le cartésianisme a souvent dépassé et faussé la pensée de Descartes en négligeant ces points d'appui jugés par lui nécessaires.

Mais il ne faut point s'étonner de voir l'esprit français

adonné, suivant l'exemple de Descartes, à la recherche des idées claires et distinctes. Telle est l'inclination de sa nature. Chrétienne autant que Bossuet, ou sceptique autant que Voltaire, la France sera toujours, par tempérament, intellectuelle et raisonnable. Les emportements mystiques lui réussissent mal ; ils ne se traduisent pas chez elle en nuageuses rêveries, mais en fureurs parfois sanguinaires.

Ce n'est pas qu'à la France ait manqué une philosophie du sentiment. Auprès de Descartes elle a eu Pascal : comme le treizième siècle, auprès de saint Thomas d'Aquin, avait connu saint Bonaventure.

« Nous connaissons la vérité, disait Pascal, non seulement par la raison mais par le cœur. C'est de cette sorte que nous connaissons les premiers principes. »

Ce savant estimait qu'il ne faut pas trop attendre de la science ; il était en cela le précurseur d'autres savants de notre temps. Il disait : « Le monde juge bien des choses, car il est dans l'ignorance naturelle qui est le vrai siège de l'homme. Les sciences ont deux extrémités qui se touchent : la première est la pure ignorance où se trouvent tous les hommes en naissant. L'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes qui ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis. Mais c'est une ignorance savante qui se connaît[1]. »

1. T. I, p. 182, éd. Faugère.

La savante ignorance que Pascal prône ici ressemble beaucoup au doute méthodique de Descartes. Mais nous avons vu Descartes se dégager du doute par la raison. Et que nous offre Pascal pour nous tirer de ce mauvais pas ? Un pari. « Pesons le gain et la perte, en prenant croix, que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter[1]. »

Nous avons vu le même enseignement donné par M. William James. Tout le pragmatisme est résumé par avance en ces lignes célèbres ; et la forme d'une gageure lui convient à merveille.

Après cela, Pascal a écrit : « Descartes, incertain et inutile ». « Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes[2]. » Ces deux notes, de la main de Pascal, sont jointes à la pensée que nous venons de transcrire, et à celle où il proclame que toute la philosophie naturelle ne vaut pas une heure de peine.

C'est, cependant, à cette philosophie naturelle qu'après la crise du Relativisme et l'abandon momentané de la métaphysique, l'esprit français s'est courageusement adonné. Le XIXe siècle a été chez nous une période de prodigieuses découvertes. La science était cultivée pour elle-même et pour la vérité par les Ampère, les Cauchy, les Pasteur. L'influence toute pragmatique des Saint-Simoniens la poussait en même temps vers les applications utiles. Condorcet, Renan avaient attendu d'elle

1. *Pensées*, art. II. Infini. Rien.
2. T. I, p. 235, éd. Faugère.

une rénovation sociale. Enfin Auguste Comte pensait trouver dans le culte de la Science les éléments d'une nouvelle religion.

Toute la génération dont nous sommes a subi, dans son éducation, l'influence du positivisme. Elle a été habituée à préférer les faits aux raisonnements, à faire cas de l'argument tangible et visible. Le saint Thomas de l'Évangile, celui qui voulait voir et toucher la plaie, avait détrôné l'autre saint Thomas, le docteur angélique.

La religion alors était attaquée parce que Darwin déclarait les espèces transformables, ou parce que Renan assurait que saint Pierre n'était pas allé à Rome. Elle était défendue par des arguments du même genre, en raison des concordances établies par Quatrefages entre la Genèse et la Géologie.

La politique, qui suit toujours, vingt ans en retard, le mouvement des idées, voulut aussi, dans ses manœuvres, paraître guidée par des idées positives. L'argument de fait remplaça la discussion des principes. A tous les raisonnements étaient opposés de part et d'autre, sans réplique, un fait, ou même un mot, qui semblait décisif : Cléricalisme! Panama! Boulanger! Dreyfus! Ces cris de guerre, pendant longtemps, ont coupé court à toute explication rationnelle, et ont dominé les débats de nos Chambres.

La France s'est fatiguée de l'état d'âme positiviste. En politique, M. Clemenceau, pendant son dernier ministère, a essayé encore sur l'opinion, l'effet positif de quelques complots. Tamburini, Montagnini n'ont pas ému

l'opinion. Et ce furent là les dernières manifestations d'une tactique démodée.

En philosophie depuis longtemps la méthode positive avait été jugée insuffisante, même pour ce qui concerne les sciences exactes. Elle ne trouve plus maintenant de refuge que dans la sociologie. L'objet du positivisme est de constater, celui de la science est de comprendre, et, devant la multiplicité des phénomènes, elle cherche une explication, et ne peut se contenter d'un procès-verbal.

Le moment était donc propice pour une Renaissance de la métaphysique. Lorsqu'elle se produisit chez nous, survenant après une période de positivisme et de déterminisme rigoureux, il n'est pas surprenant que l'opinion, lasse d'une science trop dogmatique, ait salué d'abord un réveil de la philosophie du sentiment; et que dans cette Renaissance l'esprit de Pascal se soit manifesté d'abord plus que l'esprit de Descartes.

L'opinion d'ailleurs était fort occupée de questions sociales et la doctrine que désignent ces mots action, volonté, vie, a su, il faut en convenir, s'adapter mieux que l'Intellectualisme aux besoins de l'être collectif. Collectivement l'homme est *homo faber* plutôt que *homo sapiens*; et la science qu'il ambitionne est surtout celle des inventions utiles. Collectivement, la vérité qu'il révère est la vérité commode et utile du pragmatisme, la vérité absolue étant moins favorable au calme et à la prospérité de l'État. A cette vérité pragmatique se pliera et s'associera avantageusement la morale so-

ciale, celle qui attend les châtiments ou les récompenses, et se reconnaît, comme l'enseigne M. Durckheim, aux sanctions encourues.

Brunetière, emporté par ce mouvement, annonça la faillite de la science. Mais relisez son émouvant réquisitoire, et vous verrez qu'il y dénonce seulement la ruine des vaines espérances de rénovation morale et sociale à obtenir par le fait de la science; espérances que Condorcet avait conçues et que Renan avait entretenues.

Si Brunetière avait vécu quelques années encore, il eût cru assister à une faillite plus complète qu'il ne l'avait pensé. Après lui, les lois mêmes de la science ont été traitées de simples repérages et de règles conventionnelles. L'intelligence qui se croyait appelée à ouvrir notre route, à débrouiller la confusion du donné continu, à projeter devant nous la lumière, s'est vu condamner à ne jeter ses regards qu'en arrière, sur les objets morcelés, réifiés, spatialisés, rejetés hors du torrent vivant et créateur : des regards d'arpenteur, d'anatomiste ou de fabricant.

Pour aller de l'avant, il fallait avoir recours à d'autres ressources, compter sur l'instinct élargi et transformé en intuition; sur la volonté, l'action, le cœur, enfin, suivant le mot de Pascal.

« C'est, avait dit celui-ci, sur les connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours. Les principes se sentent et les positions se concluent, et le tout avec certitude.

Il est aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour pouvoir les recevoir. »

Cependant l'Intellectualisme (il faut bien accepter ce mot sous peine de retomber dans d'inutiles périphrases) n'a jamais été sérieusement ébranlé en notre pays. Nous n'avons jamais cru à la faillite de la science.

Si les doctrines de M. Bergson n'étaient pas dépassées par ses disciples, si l'on ne voyait pas le Bergsonisme s'emporter au delà de la pensée de ce maître, comme le Cartésianisme a été poussé au delà de la pensée de Descartes, il nous semble qu'entre les deux écoles intellectuelle et anti-intellectuelle, la distance pourrait devenir moins grande que de pareils noms ne le font craindre.

Qu'est-ce que l'instinct? Si nous comprenons bien M. Bergson, c'est une faculté d'intuition, restreinte, dégradée, par l'habitude d'être immédiatement extériorisée en actes utiles aux besoins de la vie. Un effort commandé par l'intelligence redresse l'instinct, l'emploie et nous fait retrouver le don d'intuition. Plus tard, l'intelligence encore se remet à l'œuvre, sur les données que l'intuition lui apporte.

Ainsi l'œuvre est complexe ; elle n'est pas séparée en deux départements. Et M. Bergson n'écrirait pas, nous en sommes convaincu, comme l'a fait Pascal, qu'il

serait ridicule que la raison demandât au cœur des preuves; ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment. Il y a collaboration; il n'y a pas séparation absolue; et le domaine de l'intelligence ne connaît pas de limites qu'un effort volontaire ne puisse peu à peu lui faire franchir.

Avec un pareil point de départ, l'école qui se déclare anti-intellectuelle ne saurait elle-même refuser d'admettre qu'au moins en droit, l'intelligence peut prétendre à tout ce que Descartes espérait; qu'il n'est pas prouvé que l'univers, en principe, est inintelligible; et que les données encore inexpliquées de l'intuition et de l'expérience finiront probablement par être adéquates à des connaissances rationnelles.

« Si tout ne se gouvernait par la Raison, écrit Leibnitz à Varignon, il n'y aurait point de sciences, ni de règles. » Il ajoute : « Le Réel ne laisse pas de se gouverner parfaitement par l'idéal et l'abstrait [1] ». Il présente ainsi, sous une autre forme, la pensée de Descartes, déjà citée par nous : « Du connaître à l'Être, la conséquence est bonne. »

Ce qui à l'heure présente sépare nettement l'intellectualisme de la nouvelle philosophie du réel et du concret, c'est la conception que nous avons les uns et les autres de la vérité.

Les lois de la science, par exemple, sont-elles vraies, j'entends dire vraies, de la manière dont nous com-

1. Lettre à Varignon citée par le Père Gratry, *Logique*, vol. II, p. 103.

prenions ce mot dans notre jeunesse? Non, répondront M. James et M. Schiller : elles le sont pragmatiquement, et non absolument. Le point de vue diffère.

Ce choix d'un point de vue nouveau et moins certain, pour considérer tout ce qui a trait à notre Raison ou à notre croyance, a provoqué, du côté de la Science et du côté de la Religion, bien que les formes de la pensée scientifique et de la pensée religieuse ne soient pas les mêmes, les mêmes inquiétudes. Il est intéressant de constater que ces inquiétudes ont été exprimées en même temps, presque avec le même langage.

Voici comment a parlé la Science pure.

« Nous subissons, écrit M. Abel Rey[1], une crise de la physique. Le mécanisme traditionnel représentait au-dessus et au delà des résultats de l'expérience, la connaissance réelle de l'univers...

« La science ne fut plus qu'une formule symbolique, un moyen de repérage, et encore, comme ce moyen variait suivant les écoles, on arriva vite à trouver qu'il ne repérait que ce qu'on avait au préalable façonné pour être repéré. La science devient une œuvre d'art pour les dilettantes, un ouvrage d'art pour les utilitaires... On pouvait avoir un ensemble de recettes empiriques. On pouvait même les systématiser pour la commodité de la mémoire. On n'avait pas une connaissance des phénomènes auxquels s'appliquaient ce système ou ces recettes... »

1. Abel Rey, *La Théorie de la Physique chez les Physiciens contemporains*, p. 17, Alcan, 1907.

Voici maintenant ce qu'on peut lire dans un document emané de la plus haute entre les autorités religieuses :

« Suivant la nouvelle doctrine, dit l'Encyclique *Pascendi gregis*, le rapport entre ces formules religieuses (les dogmes)et le sens religieux de l'âme est aisé à saisir pour quiconque aura compris que l'objet de ces formules est seulement de fournir au croyant un moyen de se rendre compte de sa foi. Elles tiennent le milieu entre le croyant et sa foi; quant à la foi, ce sont des signes non adéquats à leur objet, des symboles; quant au croyant, ce sont pour lui de purs instruments. Ni à un titre ni à l'autre, ces dogmes ne peuvent jamais contenir absolument la vérité... »

Ainsi donc la Science et la Religion, au sujet des lois, et au sujet des dogmes, font entendre, à peu près dans les mêmes termes, la même protestation. C'est que la Science et la Religion ont à combattre le même péril : laisser s'obscurcir dans l'esprit humain la notion de la Vérité.

Pour la clarté de cette notion le Scepticisme était moins à craindre que le Pragmatisme. Le premier déclarait la vérité impénétrable, cachée pour nous ; mais il la laissait exister quelque part. Il doutait de nous, et non point d'elle. Nous pouvions encore la chercher avec persévérance et sincérité à travers les fourrés et les ronces du préjugé et du faux renseignement. Et notre progrès, en tous les genres de connaissance, consistait à approcher peu à peu de la vérité immuable.

Suivant le Pragmatisme, la vérité s'offre directement à notre intuition; mais elle-même est constamment en marche, en changement. Elle survient, s'ajoute aux choses, se constitue, et se défait; et ne trouve un peu d'équilibre que dans le mouvement. C'est une direction pour notre volonté, un aliment pour notre vie, un instrument pour notre action. Ce n'est plus, suivant le mot de Descartes, une lumière naturelle pour notre intelligence. Nous la cherchons en tâtonnant; nous perdons l'espoir d'une claire vision, et notre main saisit un bâton d'aveugle. Nous n'élevons plus nos regards vers l'étoile fixe qui éclaira les bergers, dans la nuit de Noël : on nous invite à suivre, comme les Hébreux dans le désert, une colonne de fumée ambulante.

La vérité que Descartes essayait de voir clairement et distinctement est moins fuyante et moins mobile. Elle n'a rien de commun avec l'utilité. Elle n'est pas au service de la vie. Elle s'impose à notre pensée, c'est-à-dire à nous-mêmes. Descartes a écrit à Clerselier[1] : « La vérité consiste en l'Être, et la fausseté au non Être, seulement. »

1. Egmont, 23 avril 1649.

TABLE DES MATIÈRES

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

LES GRANDS PHILOSOPHES

Collection dirigée par CLODIUS PIAT

Publiée à la Librairie Félix Alcan

Volumes in-8° de 300 à 400 pages environ, chaque vol. 5 fr. à 7 fr. 50

Ont paru :

SOCRATE, par **Clodius Piat**, Agrégé de Philosophie, Docteur ès Lettres, Professeur à l'Institut catholique de Paris. (*Traduit en allemand.*) 1 vol. in-8°, 5 fr. *Deuxième édition.*

PLATON, par **le même**. (*Couronné par l'Académie française, Prix Bordin.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

ARISTOTE, par **le même**. (*Traduit en allemand et en italien.*) 1 vol. in-8°, 5 fr. *Deuxième édition.*

ÉPICURE, par **E. Joyau**, Professeur de Philosophie à l'Université de Clermont. 1 vol. in-8°, 5 fr.

CHRYSIPPE, par **Émile Bréhier**, Professeur à l'Université de Bordeaux. (*Couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

PHILON, par **l'abbé J. Martin**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SAINT AUGUSTIN, par **le même**. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50. *Deuxième édition.*

SAINT ANSELME, par **le comte Domet de Vorges**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

AVICENNE, par **le baron Carra de Vaux**, Membre du Conseil de la Société Asiatique. 1 vol. in-8°, 5 fr.

GAZALI, par **le même**. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

MAÏMONIDE, par **Louis-Germain Lévy**, Docteur ès Lettres, Rabbin de l'Union libérale israélite. 1 vol in-8°, 5 fr.

SAINT THOMAS D'AQUIN, par **A.-D. Sertillanges**, Professeur à l'Institut catholique de Paris. (*Couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, Prix Le Dissez.*) 2 vol. in-8°, 12 fr. *Deuxième édition.*

MONTAIGNE, par **F. Strowski**, Professeur à l'Université de Paris. 1 vol. in-8°, 6 fr.

PASCAL, par **Ad. Hatzfeld**. 1 vol. in-8°, 5 fr.

MALEBRANCHE, par **Henri Joly**, Membre de l'Institut. 1 vol. in-8°, 5 fr.

SPINOZA, par **Paul-Louis Couchoud**, Agrégé de Philosophie, ancien élève de l'École normale supérieure. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 5 fr.

KANT, par **Th. Ruyssen**, Professeur à l'Université de Bordeaux. *Deuxième édition.* (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

SCHOPENHAUER, par **le même**. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

MAINE DE BIRAN, par **Marius Couailhac**, Docteur ès Lettres. (*Couronné par l'Institut.*) 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

ROSMINI, par **Fr. Palhoriès**, Docteur ès Lettres. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

SCHELLING, par **Émile Bréhier**, Professeur à l'Université de Bordeaux. 1 vol. in-8°, 6 fr.

MONTESQUIEU, par **Joseph Dedieu**, Docteur ès Lettres, Professeur à la Faculté libre des Lettres de Toulouse. 1 vol. in-8°, 7 fr. 50.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

Col

